الألف كتاب (الثانى) ٢٨١

الفكر الأوروبى الحديث

الاتصال والتغير فى الأفكار
من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الجزء الرابع { - القرن العشرون
- نهاية المطاف

تأليف: فرانكلين - ل - باومر
ترجمة: د. أحمد حمدى محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب

الألف كتاب (الثانى)

٨١

الفكر الأوروبي الحديث

الاتصال والتغير في الأفكار

م ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الألف كتاب الثانى

الإشراف العام

د. سمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

لمعى المطيعى

مدير التحرير

أحمد صليحة

سكرتير التحرير

محمود عبده

الإشراف الفنى

محمد قطب

الإخراج الفنى

مراد نسيم

http://nj180degree.com

الفكر الأوروبي الحديث

الاتصال والتغير في الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الجزء الرابع { - القرن العشرون
- نهاية المطاف

تأليف : فرانكلين - ل - باومر

ترجمة : د. أحمد حمدى محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٩

القرن العشرون
نهاية المطاف

- انتصار الصيرورة
- الانسان الاشكال
- احتجاب الاله
- كون الأحاجى
- المجتمع المفتوح ، وأعداؤه
- انهيار الغرب ٠

(١)

انتصار الصيرورة

شاهد النصف الأول من القرن العشرين ، وعلى الأخص بعد سنة ١٩١٤ ، ثورة في الفكر الأوربي ، ربما فاقت أي مقارنة ٠ والى حد ملحوظ ، فلقد أدرك مدى فداحة هذه الثورة عندما وقعت آنذاك ، ولكننا الآن أقدر على ادراك أبعادها ، أكثر مما فهمت في ذلك الوقت ٠ ولقد حدثت ثورات فكرية من قبل ، والعديد منها كان ثورات عارمة كالثورة العلمية ، التى بدأ منها الجزء الأول من هذا الكتاب ، وهناك أيضا الثورة المسيحية التى حولت العالم القديم وغيرت ملامحه ، ولكن لم يحدث من قبل أن اندلعت ثورة بهذا الشمول وبهذا التاثير البعيد ، بمعنى أنها حطمت فى وقت قصير نسبيا كل الأوثان التى نصبت بعد جهد كبير لا بمعرفة القرون الوسطى فحسب ، وانما بيد العصور الحديثة أيضا ، انه الزمان الذى أفسح فيه نوع من العصرية الطريق فى نهاية الأمر لنوع آخر ٠ نعم لقد أحدثت الحقبة الحديثة (القديمة) التى أيدها فى البداية محدثو القرن السابع عشر ، والتى أخرجت عصرى التنوير (القديم والحديث معا) أحدثت تغيرات عميقة فى النظرة العالمية ، الا أنها تركت نتوءات هامة من الكينونة لم تمس بأى تغيير بالفعل ٠٠ أما الحقبة الحديثة « الجديدة » ، فانها استغنت عن الكينونة ، وتركت الناس يهيمون بلا علامات طريق يسترشدون بها ، وتركتهم تتقاذفهم الأمواج فى خضم بحر بلا نهاية من الصيرورة ٠

وأسمى المصور الناقد ويندهام لويس هذه الحالة بانتصار « العقلية الزمانية » ٠ فالعقلية الزمانية ترى كل شيء sub specie temporis أى كشيء لا يستقر أبدا ، يتحرك ويتغير ٠ أما العقلية المكانية وتقابل العقلية الزمانية ، فقد أنتجت عالما من الجمادات والمعانى المطلقة ، التى

ستبقى الى الأبد • وتركزت العقلية الزمانية على الجانب الدينامى للحقيقة ، التى ترغم الناس على العيش فى حالة « غشية من أثر الاستغراق في العمل » ، وتدفعهم الى الاسراع ، وتطالبهم بالعمل فى سرعات أعظم وأعظم ، كما ينادى أنصار المستقبلية **Futurism** ، ولكن بغير أهداف محددة ، لأن الواقع ــ تبعا لهذه النظرة ــ صيرورة وتاريخ ، وتيار ديالكتيكى لا ينتهى ، ويرى لويس أن المذهب « الزمانى » من نتائج العلم أساسا ، بما لديه من معدات للبحث ، « فهو الابن المحتوم للفكر الوضعى » ، ولقد عثر لويس على هذه الظاهرة فى الفلسفة المعاصرة (كما يبين من عوالم الزمان عند أينشتين وبرجسون وألكسندر) (١) ، واهتدى لويس اليها أيضا ــ ولم يكن هذا الأمر غير متوقع ــ عند مؤرخين فلاسفة مثل أوزفالت شبنجلر الذى صاغ عبارة « العالم تاريخا » أى ديناميا بحذافيره وليس ساكنا أبدا • وأسف لويس شخصيا لهــذه العبادة الجديدة للزمان ، بينما اعترف بشيوعها فى شتى الأنحاء ، ولعله كان سيتفق مع مواطنه الفيلسوف سيريل جود باعتبار أن هذه الظاهرة تعنى رفض العــالم الحديث للاعتراف بأى نوع من المجالات أو الأنظمة « خارج دفقات التغير التطورى (٢) » ، ووفقا لهذا المقياس ، فان الفكر الحديث الجديد قد اعتبر كلمة « العدمية » مرادفة لكلمة الوقتية • اذ أصبح العيش فى العالم ، على حد قول الفيلسوف الاسبانى أورتيجا اى جاسيت : « وقتيا بدرجة شنيعة » ، وليس مجرد تغير ، فليس له معايير أو جذور ، وكان القرن العشرون ــ كما رآه أورتيجا فى كتابه تمرد الكتل البشرية (١٩٣٠) ــ أول عصر فى التاريخ لا يعترف بأى شىء فى الماضى كمعيار ، فلقد انفصم حتى عن « الحضارة الحديثة » ، أو على الأقل رفض أن يعترف بها كشىء محدد ، مثلما فعل القرن التاسع عشر ، وطرب العنصر الوجودى فى عقل أورتيجا بهذه الحالة • اذ أتاح هذا الموقف للانسان الأوربى أن يرتجل وأن يبدع • ولكن ثمة جانبا آخر يثير الهلع ، وهو الخوف من أن تترك الثورة الانسان الأوربى مجردا من الأخلاق ، ويملك قوة اسطورية لا يعرف

---

(١) Wyndham Lewis فى كتاب Time and Western Man ١٩٥٧ ص ٤٣٧ ، وتشير كلمة السنكدريين هنا الى أتباع الفيلسوف الانجليزى المعاصر صمويل الكسندر ، وكتابه Space, Time and Deity (انظر ص ٤٧٢ ــ نشر كتاب لويس أول مرة ١٩٢٧ •

(٢) C.E.M. Joad — Decadence نشر Faber and Faber ١٩٤٨ ص ٢٤٣ •

ماذا يفعل بها ، بعد أن أصيب بالشلل من أثر الضياع وفقدان الأمان ، فمن يدرى أين سينجذب هذا العالم الغريب الجديد ؟ وكان أورتيجا قادرا على معرفة أى ثورة ، بمجرد أن يلمح واحدة منها .

ان الثورة ، أو الأزمة ـ كما سماها المعاصرون ـ كانت تتهيأ للاندلاع منذ أمد بعيد ، كما ظهر فى الأقسام السابقة من الكتاب ، ويمكن أن نشبهها بموجة قوية كالتى تحدثها الزلازل فى جوف الأرض ، ثم تحدث تراكمات عبر الزمان ، تترك آثارها المدمرة المتزايدة فى نهاية الأمر ، وعلى نهاية القرن التاسع عشر ، أصبحت الصيرورة مقولة كبرى بالفعل فى الفكر ، بالمعنى المتدهور والمعنى الخلاق معا ، ولم ينفرد نيتشه بادراك حلول نوع جديد من الفكر يتميز باعادته لتقييم القيم ، وبانفتاح خطير للفكر والحضارة . على أن القول بأن سنة ١٩١٤ قد فتحت فجوة كبيرة ، لا بين الأجيال وحسب ، وانما فى الأسلوب الذى اتجه اليه كثيرون من العجائز الذين ولدوا فى القرن التاسع عشر فيما بعد فى المنهج الذى اتبعوه فى التفكير فى الموضوعات كان قولا حكيما ، وسنة ١٩١٤ ـ بطبيعة الحال ـ لها دلالة رمزية بحتة ، لأن أهوال الحرب العالمية لم تبدأ تتغلغل حتى بين المشتركين فى الحرب الا بعد سنة ١٩١٦ ـ ففى هذه السنة (١٩١٦) رسم مارك جرتلر (لوحة رقم ١) اللوحة المسماة The Merry go-round ، وهى من أشد اللوحات دلالة على الاعتراض على الحرب وسماها دافيد هربرت لورنس : « أفضل لوحة حديثة شاهدتها ، فهى مهولة ومفزعة » (٣) . وما كان فى الوسع ابداع هذه اللوحة قبل معركة السوم فى فرنسا ، وقبل أن يستقر الجيشان المتصارعان فى حرب الخنادق ، وما فيها من توقفات ، ظاهريا بلا نهاية . فهى تبين الرجال والنساء كدمى يلبسون زيا موحدا (يونيفورم) وتدور بهم رحى الحرب بلا معنى أو غاية ، وظن ماكس ارنست ، الذى برز فى أغلب حركات الفن الجديدة فى عصره أن سنة ١٩٣٣ لها دلالة أعظم . فرغم أنه اشترك فى الحرب العالمية الأولى ، فانه انصرف عنها وهو يشعر بالقرف والتقزز ، واتجه الى التجريب ومواجهة مشكلاته النفسية فى فنه . ولكن فى سنة ١٩٣٣ ، والى حد ما قبل هذا التاريخ ، نزع ارنست الى التنبيه جديا الى ما يدور فى العالم المنهار حوله . وظهرت بعد ذلك فى تعاقب سريع دراسات

---

(٣) من ناحية الموقف من الحرب فاسمى جيتلر نفسه « سلبيا » ، وارتبط بصلات هو وجمعية أنصار السلام فى جارسينجتون التى كانت ترأسها ليدى أوتولاين موريل . ولم يكن هناك أى اقبال على لوحاته ١٩١٦ .

سريعة مثل لوحة « البرابرة » ومجموعة المدن الأطلال وبوجه خاص لوحة أوربا بعد المطر التى صورت فى أول صورة معروضة لها سنة ١٩٣٣ قارة مشوهة ومبددة مثلما ترى هذه القارة لو نظرنا اليهـــا نظرة فوقية ، أما الصورة الثانية فى المجموعة والتى انتهى منها بين (١٩٤٠ ـ ١٩٤٢) والمستنسخة هنا (لوحة رقم ٢) فتمثـــل نظرة فى مســتوى الأرض للحضارة عينها بعد أن عادت الى حالتها البدائية . ان هـــذه اللوحات لوحات نبؤية ـ من ناحية ـ ولكن بعض لوحات أرنست الأخرى قد عقبت على نحو مباشر أكبر على الأحداث الفعلية كاللوحة الساخرة « ملائكة النار والبيت » التى أبدعت بعد هزيمة الجمهوريين فى أسبانيا .

ومهما اختلف التاريخ الحاسم لبدء الأزمة من فرد لآخر ، فلا يمكن انكار أن الحرب العظمى ـ وهو الاسم الذى أطلقه الأوربيون على الحرب العالمية الأولى ـ قد هزت أسس الحياة الأوربية والفـــكر الأوربى ، ومن المستحيل أن نتخيل أن لا يحدث مثل هذا التـــدهور الذى باغت معظم الأوربيين شيئا كهذا ، فلم يكتب بعد تاريخ أثر الحرب على المفكرين وعلى الفكر وأنماط الفكر ، ومازال ينتظر من يكتبه ، ولن تكون مهمته ســهلة بأىّ حال ، فلقد تأثر بها تأثرا عميقا كل من الأطباء النفسيين واللاهوتيين ، وتحدث فرويد عن الاحباط الذى أحدثته الحرب وتغير النظرة الى الموت ، وفرضته على الجميع بما فى ذلك فرويد نفسه . وباختصار لقد انتزعت الحرب آخر وهم قد يكون قد تبقى عند فرويد عن الانسان العقلانى . فلقد كشفت فى وضوح كبير الطبيعية البدائية للانسان (٤) ، وذكر أحد زملاء فرويد فى وقت ما بعد ذلك بسنوات قليلة « الثورة التى جرت لنظرتنـا الواعية من أثر النتائج المهلكة للحرب العالمية » ، واعتقد كارل جوستاف يونج ـ الذى عاش أيضا فى غمارها ـ أن الحرب قد شتت ايمان الانسان بقدره ، وبالتنظيم العقلانى للعالم ، وأنها قذفت به مرة أخرى لنفسه (٥).

(٤) انظر الى مقال فرويد : خواطر مناسبة للزمان عن الحرب والموت (١٩١٥) . ولقد تناول هذه الفكرة ريتشارد هيوز فى رواية The Fox in the Attic (١٩٦١) وقد اختير ت هذه الرواية لاستهلال سلسلة من روايات تحمل اسم The Human Predicament وتتناول الرواية على نحو مثير للشغف الاختلاف الذى أحدثته الحرب فى أحوال الناس . ويعتقد هيوز أن فرويد قد أحدث أيضا اختلافا كبيرا فى معتقدات الناس . وقد وصـف هيوز الحرب نفسها بأنها (فورة شعورية عميقة) أحدثت اضطرابا شديدا عند الكافة بعد أنتعلم الانسان الغربى ان العقل مجرد شىء منبثق من الطبيعة (وهذه نظرية مادية بحتة) وأصبح يرى الحرب موضوعا تجاوزه الانسان .

(٥) Carl Gustav Jung ـ الانسان الحديث يبحث عن روح ترجمه للانجليزية W. S. Dell ـ ١٩٣٣ ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

ورأى عالم نفسى آخر المعايير والمثل التى أصبحت طبيعة أخرى للانسان وهى تتلاشى فى أعقاب الحرب : « لقد شاهدت مثـل أغلب المشاهدين الأوربيين هـذه الأحـداث المشحونة ، ورأيت عصرا حضاريا فى طريقه للانحلال » ، وما رآه فرانس ألكسـندر يمحى كان يقينا الافتراضات العلمية السابقة التى قام عليها العصر الحديث « القـديم » ، أى الايمان بالعلم وبالعقلانية الانسانية والتحسن التدريجى للجنس البشرى (٦) . وتأثر اللاهوتيون تأثرا عميقا مماثلا . ودفعت الحرب الكثير منهم ـ كارل بارت على سبيل المثال ـ الى اجراء تعديل بعيد الأثر للنظرات « المحدثة » عن الله والانسان التى سبق أن تعلموها فى المعهد اللاهوتى .

وصدرت عن الحرب الكبرى ـ وان لم يكن تمـاما بسبب هـذه الحرب ـ أعمال بعيدة التأثير فى الأدب والحركة الفنية الجديدة التى ضمت اتجاهات مثل الدادية والسيريالية وغيرهما ، وبدأ جيمس جويس يؤلف رواية Ulysses ابان الحرب ، وتبعتها رواية Wasteland لاليوت (٧) . و « الجبل السحرى » لتوماس مان ، التى تحدثت عن الحرب والموت ، وكشفت هذه الأعمال عن تأثير الحرب ، ولعـل أحدا لا يذكر أن جورج برناردشو قد أتم تمثيلية Heartbreakdown ، وأنه عقب فى اكتئاب فى اسهاب فى التمهيد على الحرب ، وسوف نبتعد عن الدقة اذا قلنا أن شو قد عدل عن رأيه خلال الحرب ، أو بسببها ، لأن تمثيلية أخرى من أشهر تمثيلياته « عودوا الى ميتوشالح Back to Methusaleh ، التى نشرت ١٩٢١ قد عاودت الكلام عن التطور الخلاق . على أن الحرب قد دفعت شو الى بغض استنزاف الدماء ، والى العطف على الانسان وتطلعاته ، كما تشهد حتى بعض بينات من تمثيلية ميتوشالح . والواقع أنه لاحظ في التمهيد أن الحرب لم تقلق الأفكار السابق تصورها عند معظم الناس ، سواء « أكانوا من العسكريين أصحاب الملابس الكاكية اللون أم لا » . أما من ناحيته هو بالذات ، فقد تصور أن الطبيعة تنتقم من المثقفين وأصحاب

---

(٦) Franz Alexander Our Age of Unreason فيلادلفيا ١٩٤٢ ، ونشأ ألكسندر فى بودابست ، وعين أستاذا فى معهد التحليل النفسى ببرلين من ١٩٢١ ـ ١٩٣٠ .

(٧) أشار Paul Fussel فى معرض كلامه عن روايـة Wasteland لاليوت ١٩٢٢ ، أن هذه الرواية قد بدت فى أعقاب الحرب ، كأنها كتبت أثنـاء الحرب ، أو « ذكريات عن الحرب » أكثر مما اعتقد ـ وهى لم تكن كذلك تماما ، فيما يتعلق باليوت والحرب انظر كتاب The Great War and Modern Memory اكسفورد نيويورك ٣٢٥ ـ ٣٢٦ .

الفراغ والمجتمع المهمل فى أوربا ما قبل الحرب · وعبر عن ذلك بلسان شبح أرماجيدون (*) : لقد منحتنا الطبيعة ائتمانا طويل المدى ، وأسأنا استعماله لآخر درجة ، ولكنها عندما ضربت أخيرا ، فانها وجهت ضربة انتقام ، اذ أردت أبناءنا البكارى قتلى فى بحر سنوات أربع ، وأنزلت بنا سيولا من الأوبئة ، لم تحلم بها مصر (٨) » ·

ولابد أن لا ننسى أن اشبنجلر قد أكمل كتابه : انحلال الغرب خلال الحرب ، أو ربما كانت الحرب هى التى دفعت المؤرخ الألمانى فردريش ماينكه الى الاعراب عن شكوكه فى العقل وطريقة استعمال سلطة الدولة فى التاريخ ·

وصور ارنست يونجر الفيلسوف والكاتب والجندى ، ومؤلف أطرف المذكرات الحربية ، التأثير الفورى والثورى الذى قد تحدثه الحرب على حياة الانسان ، وفكره ، وتشابه فى هذا المضمار هو وزيجفريد ساسون ، وهو صاحب مذكرات شهيرة أخرى عن الحرب ، ولم يستبعد يونجر الحرب اطلاقا من فلسفته ، ولكنه فكر فيها وكتب عنها طيلة حياته فكتب يقول : « ليست الحرب أمنا فحسب ، ولكنها ابنتنا أيضا · لقد خلقناها ، وهى التى خلقتنا (٩) » · ومع هذا فقد اختلف يونجر عن ساسون وآخرين عديدين ممن شعروا بمرارة التجربة ، لأنه قام برد فعل ايجابى تجاهها ، فلقد رآها تجربة مريرة حقا ، ولكنها حافلة بالنشوة وتتطلب قوة احتمال وتضحية بالذات ورفاهة الاحساس بالمجتمع ، فالحرب — كما يجوز القول — هى اللحظة الوجودية التى يجابه فيها الانسان الواقع المشحون بالموت والعنف والألم ، ورأى يونجر السنوات من ١٩١٤ الى ١٩١٨ كفاصل أشبه بمقسم المياه بين حضارتين ، فهى تمثل الانقطاع عن حضارة الامبراطور فيلهلم (الذى درجنا على تسميته بغليوم !) الجرمانية ، بألمعيتها وما صحبها من نعومة وافراط ، فى مظاهر الفكر ، وما قدمته من أيديولوجية جديدة لجيل جديد · ورغم عدم انضمامه للنازى على الاطلاق ، الا أنه تحدث كثيرا عن « العرقية التى خلقتها حديثا مدرسة الحرب

(*) أرماجيدون Armageddon : المكان الذى يتجمع فيه ملوك الأرض لبدء « معركة يوم الاله الأعظم » ·

(٨) Heartbreak House — George Bernard Shaw
ضمن أعماله الكاملة نيويورك ١٩٣٠ الجزء الخامس عشر ص ٨ ·

(٩) Der Kampf als Inneres Erlebnis — Ernst Juenger.
١٩٢٢ ضمن أعماله الكاملة شتوتجارت ١٩٦٠ الجزء الخامس · حاول يونجر فى هذا الكتاب أن يصف « عقلية الخندق » ·

الشاقة » وانطبع عليها خاتم المادية والوحشــية • وكانت الايديولوجية الجديدة لهذه العرقية الجديدة عند أبناء البشر هشة نوعا ، ولكن لا يخفى أنها قد دلت على الاستعاضة عن المظـــاهر الفردية والسعيدة الآمنــة للبورجوازية الأوربية القديمة بعقلية جديدة تمثل «العمال» التكنولوجيين. ولا يحسن الخلط بين معنى « العامل » عند يونجر وبين معناه الاشتراكى عند أبناء الطبقة الدنيا ـ فهناك تطابق تام فى نظره بين العامل ، وعالم الآلات ، و « التعبئة الشاملة » ، والعنف . انه العنف الذى أثبت الآن أنه الوسيلة الوحيدة لحل الخلافات • فالحق أن يونجر الذى عاش فى الحرب ، قد رأى الحرب حقيقة ثابتة فى الحياة الانسانية ، فليس عالمه بالعالم الذى يحتوى على أى أنماط ـ كما نستطيع القول • ولقد تحـــدث كثيرا عن الأشكال والأنماط ، والأنمـــاط الموحـــــدة المطردة Eindeutigkeit (فى مقابل الفردية) ولكن كل هـذه الأشـــياء لا تدل على أى معنى ، أو تقـــدم (١٠) ، انه عالم تســيطر عليه التكنولوجيا والحرب (١١) • فكيف نتصـــور هذه الثـــورة في الفكر ، التى أحس بها أناس مختلفـــون مثل يونجر وأورتيجا ووينـدهام لويس ، وحاولوا وصفها فى الســـنوات التى أعقبت الحرب الكبرى ؟ . ، ليس من السهل بلوغ الدقة الشديدة في هذا الوصف ، ويرجع هذا لسبب وحيد ، وهو أننا قريبون منها ، ولأننا لم نتابع طريقها كاملا ، كما يفترض ، فثمة ميل الى التركيز كثيرا على الملامح السالبة والمحسوسة للمشهد الفكرى ، ولكننا لا نركز بما فيه الكفاية على الجانبين التجريبى والحيوى ، ونحن نغفل ذلك لا لأن رواية « الأرض الخراب » لاليوت تلوح ضخمة عندما يحملق فيها المعاصرون ، وانما لأننا نحن أنفسنا نربط ـ بطبيعـــة الحال ـ بين الأفكار الجديدة والأحداث ، مثل فظائع سنة ١٩١٤ ، و ١٩١٦ و ١٩٣٣ ، و ١٩٣٩ ، وهكذا • ولعلنا نقدر على الحصول على صورة أفضل تركيزا اذا نظرنا للثورة تبعا للأوجه الآتية :

١ ـ كثورة مادية وسوية • ورغم أنهـــا حققت تغيرات هامة فى النظرة الا أنها ستستمر توصف بالنقــلة من مجموعة من المعتقـــدات والنماذج الى مجموعة أخرى •

٢ ـ على ضوء الاجابات المهوشة الجديدة على الأسئلة الدائمة •

(١٠) طرحها شتيرن J. P. Stern على هذا الوجه فى كتابه Ernst Juenger جامعة ييل ١٩٥٣ ص ٤٧ • فيما يتعلق بأيديولوجية يونجر الجديدة ، انظر بوجه خاص كتابه : Die totale Mobilmachung (١٩٣٠) وكتاب Der Arbeiter (١٩٣٢) •

٣ ـ وفوق كل شيء ، من حيث ارتباطها بالنقلة المحددة من معنى الكينونة الى معنى الصيرورة ، كحالة ذهنية يرتكن اليها في مسح العالم برمته • واذا راعينا هذا الوجه الأخير ، الذى يرادف الرؤيا الجامعة الجديدة أى Weltanschauung جديد فانه سيعيدنا الى المناقشة التى بدأنا منها هذا الفصل •

لا أحد في حاجة الى التذكرة بحـــدوث ثورة في الفزياء في أوائل القرن العشرين أو بثورة حركة التحليل النفسى التى سماها توماس مان « بالحركة العالمية » ، التى لم يقتصر أثرها على العلوم ، ولكنه امتد الى كل ميدان فكرى ، بما فى ذلك الأدب والفن والدين ـ وقال توماس مان : « حقا ربما بدا من المغالاة قولى اننى اتجهت الى التحليل النفسى ، فهـــو الذى اتجه الى (١١) » ، ولا أحد بحاجة الى من يذكره بالحركة الجديدة فى الأدب والفن ، التى تحدت الماضى ، وأجرت تجارب فى التقنيات الجديدة والتراكيب الجديدة ، وعبرت عن أفكار جديدة • وهناك اناس أكثر عـــددا يحتاجون ـ كما يحتمل ـ الى من يعرفهم بالحركة الجديدة فى الفلسفة ، وبخاصة فلسفة العلم ، والوضعية المنطقية والوجودية ، التى سجلت الاتجاهات المتغيرة فى النظر الى الابستمولوجيا واللغة والميتـــافيزيقا ، ولا ننسى اللاهــوت الجديد ، بما فى ذلك « لاهوت الأزمة » لكارل بارت وآخرين ، وبعد أن وصفنا الحال على هذا النحو ، فان الثورة لن تبـــدو غريبة بالمقارنة بالثورات الأخرى مثل ثورة العلم فى القرن السابع عشر أو حتى بالحركة الرومانتيكية •

ولكن الثورة لم تكن بعيدة عن الغرابة بمعنى ما • وسيتضح هـــذا القول بمجرد ادراكنا كيف تمت الاجابة عن الأسئلة الدائمة • اذ أصبح ينظر للانسان على أنه اشكال ، وليس مجرد خير أو شرير أو غير مكترث ، كما كان يقال فى مناقشات سالف العصر والأوان • وازداد خفاء الكون ، وغدا من الصعب كشف النقاب عنه ، أو فك طلاسمه ، وازدادت الطبيعة ابتعادا • ولأول مرة لم تعد الأسئلة الدائمة تبدو كمجرد أسئلة خلافية ، ولكنها غدت بلا معنى عند عدد لا بأس به من الناس ، بما فى ذلك رجال اللاهوت ، ووقع علماء الاجتماع والسياسة فى صراع مع علم ســـياسى واجتماعى جديد متحرر من القيم ، بينما أوقعت الأساطير الاجتماعية الجديدة المؤذية العالم بأسره فى حيرة واضطراب ، وأصبح التاريخ اشكالا أيضا ـ كما يبين من « أزمة التاريخانية » ، التى أوقعت فى الشك ـ على حد

---

(١١) Thomas Mann (فرويد والمستقبل) ١٩٣٦ ضمن « مقالات عقود زمنية ثلاثة) ترجمه الى الانجليزية Alfred A. Knopf نيويورك ١٩٤٧ ص ٤١٤ •

قول ارنست ترولتش : « كل المعايير والقيم والمثل الراسخة للوجود الانسانى » وحتى اذا سمحنا بالمبالغة – اذ لم تك هذه الاتجاهات فى التفكير جميعا غير موصولة بالاتجاهات السالفة ، ولم تكن لها الغلبة فى الحاضر – فاننا نقول أن كل هذه المؤثرات قد أضافت الى غرابة عالم الفكر الجديد ، الذى يتعذر التعرف عليه بالرجوع الى ملامح أو تضاريس من الماضى • وأحس جون جولسورثى Galsworthy المؤلف المحبوب ل The Forsyte Saga بما يوحى به أو ينذر به هذا الانقلاب فى الأفكار عندما كتب فى تمهيد كتاب The Modern Comedy ، وفى وقت مرتبط بأحوال انجلترا أو الانجليز ، أى عندما حدث الاضراب العام سنة ١٩٢٦ : « ان كل شيء نسبى ، فلم يعد هناك أى اعتماد مطلق على الله ، أو التجارة الحرة ، أو الزواج ، أو توحيد الأديان ، أو الفحم ، أو الصراع العشائرى » ، ولاح للجيل الثالث من آل فورسيت ، أى الجيل الذى نشأ أثناء الحرب الكبرى ، أن كل شيء فى حاجة الى اعادة تقييم ، وأنه مصمم بحيث يناسب العيش » الآن ، أو لا يناسبه أبدا ، وأدرك هذا الجيل أن عليه أن يعيش بلا يقين • ان ما جاء عند جولسورثى كان وصفا بديعا لكيف ينظر الكثير من الشباب الذين يعيشون فوق الخط الفاصل بين أصحاب الملكية والمعدمين الى العالم فى عشرينات القرن العشرين ، ولكى ندرك مدى تطرف العقلية الجديدة ما علينا الا أن نقتحم عالم علماء التحليل النفسى والسرياليين والوجوديين • واذا استطعنا فاننا نكون قد نجحنا بقدر ما فى اقتحام الجو المخلخل الذى يسود المعامل العلمية •

غنى عن القول أنه من المتعذر أن نجمل أو نقدم عجالة موجزة عمادها التركيب للجوانب الكثيرة والمعقدة لهذه العقلية الجديدة • وسوف نتبين بعض خصائصها فى وضوح أكبر فى الفصول التالية ، ويستأهل العديد من هذه الخصائص التعقيب مسبقا ، لما لها من طابع شمولى كامل • ووصف سيريل جود مؤلف العديد من الكتب التى ترشد الى الفكر الحديث اثنين من هذه الخصائص تحت عنوان مركب هو « اسقاط الموضوع » dropping of the object ويعنى جود باسقاط – أو ترك الموضوع – من ناحية أخرى – النظرة الذاتية ، أو كما سادعوها : الاتجاه الى الباطن ، كما يعنى – من ناحية أخرى – عدم الايمان بأى نوع من العلو أو الترانسندانس ، والاتجاه الى الباطن – واكتشاف النفس ، أو نفسى أو «S» (بلغة يونج) أو المدهش ، أو مجرد التعبير عن عدم الرضاء عن العالم الخارجى الخاضع لسيطرة العلم والعقل – كل هذه المعانى قد غدت

من عادات عديد من الناس ، وبخاصة بعد أن أعلنت حركة التحليل النفسي عن وجودها ، وتعبر لوحة أخرى لماكس ارنست وعنوانهـــا له مغزى : « في أعماق البصيرة ـ لوحة رقم ٣ » ١٩٢٩ ، عن هذا الاتجاه الى الباطن أو الداخل في الفكر تعبيرا حسنا • وعلينا أن نلاحظ أن ارنست نفسه كان يزعم دائما أنه « فنان فكرى » حريص على الموضوعية فى لوحاته ، وعلى السيطرة الواعية عليها • ومع هذا فكثيرا ما اتجه الى عالم الأحلام واللاشعور في موضوعات لوحاته مثلما حدث في اللوحة التي سبق أن أشرنا اليها ، وعلى الرغم من شدة أهمية هذه المعانى عند ارنست (فلقد رسمها ثلاث مرات على الأقل) فانه ليس من الصعب أن نلمح فيها اتجاه العين الى الداخل ، حين تغوص في اللاشعور وتعثر هناك على صور رمزية لكل من المتعة والرعب (وقد مثلهما الطائر والثعبان) وكيفية استئناسهما (ورمز لذلك بالشكل البيضاوى والدائرة) • وحاول أندريه بريتون الفنان والمفكر الفرنسى عندما كان طالبا للطب وشغوفا بعلم النفس العقلى أن يفلسف هذا الاتجاه نحو الداخل ، أو تجاوز الواقع surrealism وتأثر بريتون بفرويد وبالرمزيين وبالتقـاليد الرومانتيكيـة الجرمانية ، وأعلن الحرب على « الاتجاه الواقعى المستلهم من المذهب الوضعى » ابتداء من توما الاكوينى حتى أناطول فرانس (!) • وطالب بريتون بنوع جديد من الفلسفة تتكشف أثناءالنوم ، عن طريق اللاشعور ، الذى يعرض فى النهاية « نوعا من الحقيقة المطلقة أو الواقع المطلق ، أو ما فوق الواقع » . وقد يعبر في الفن عن هذا الفعل بالكتابة الآلية أو « الرسم الآلى » ، وفى البيان الأول لحركة السيريالية عرفت بأنهـا « الأوتوماتيزم النفسى فى أنقى أو أصفى أحواله •• كما يمليه الفكر عند غياب الســـيطرة التى يمارسها العقل ، وهى معفاة من أى اهتمام استاطيقى أو أخلاقى (١٢) » ومارس جان (أو هانس) آرب Arp هذا الضرب من الرسم الآلى منذ وقت مبكر يرجع الى سنة ١٩١٦ فى مرحلة حياته الدادية (لوحة رقم ٤) ولربما أقر جود ـ وكان من الواقعيين الفلسفيين ـ جرى بريتـــون وراء « المعجز » miraculous واثباته لوجود ما هو فوق الواقع ، وان كانت لا عقلانية بريتون ستصيبه بالرعب لا محالة • ولكن على العموم ، لقد شكا بريتون من اغراق الفن فى الاتجاهات السيكولوجية ، كما حدث فى كل فرع من فروع الفكر الحديث ، وهو ما يعنى ـ فى رأيه ـ لا معرفية أى موضوعات خلاف حالات الذهن •

---

(١٢) André Breton ـ بيان السيريالية ميتشيجان ١٩٦٩ ص ٦ ، ص ١٤ ، ص ٢٦ •

لم تصف كل من النزعة السيكلوجية (*) أو مذاهب الشك على السواء هذه العقلية الجديدة على نحو كامل . اذ كانت تعى أكثر من أى شىء آخر حالة الضياع : ضياع الايمان بالعلو (الترانسندانس) وهناك ثلاث كلمات سنجدها فى كل سطر فى الأدب « الوجودى » ، واستعمالها العام فى تزايد ، وتشهد بهذا الاحساس بالضياع . والكلمات الثلاث هى الآهات الثلاثة الشهيرة ، أى أن كل منها تبدأ بحرف A : Absurd (وأميل الى ترجمتها بالسخف وليس بالعبث) و Anxiety القلق ، و Alientation الاغراب أو الشعور بالغربة ، ويدل « السخف » الذى شاع فى كتب مالرو الأولى على نوع من العالم الخالى من أى معنى ، يفترض أن الناس يحيون فيه ، ويفتقر الى الكينونة أو الماهية ، أو بمعنى أصح أنه لا معقول ولا مفهوم . وفى رسائل خيالية متبادلة بين صديقين شابين ، أحدهما مالرو والآخر أحد الصديقين ، كان قد سافر الى أوربا ولاحظ أنه « يقبع فى جوف كل أوربى ، فى اللحظات السائدة من حياته سخف يمس الجوانب الأساسية فى الحياة » . ويوافق على هذا الرأى مالرو (أو الصديق الأوربى للانج) الذى كان حين ذاك فى زيارة للصين . ففى نظر الأوربيين المحدثين لا وجود لأى شىء دائم أو ثابت فى الحياة ، بعد أن اختفت القيم وترك الأوربى وجها لوجه مع السخف (١٣) . والقلق والاغراب هما الشعوران اللذان يحدثان من أثر السخف . وعرف تيليش القلق : « بأنه الحالة التى يشعر فيها الكائن بامكان لا كينونته » ، وكتب فى منتصف القرن : « الآن قد أصبح من الحقائق المطلقة على وجه التقريب وصف عصرنا بأنه « عصر القلق » . ولاحظ تيليش بحق أن الأدب والفن قد جعلا القلق موضوعا أساسيا ، وأصبح المثقفون بوجه عام على وعى حاد به ، ونسب سيطرة القلق الى الاحساس المعاصر بأن الحياة بلا معنى (سخف) وهذا الوضع مترتب على انحلال الصيغ المعتادة لكلمات المعنى والسلطة والايمان (١٤) . وكان السخف عند أحد شخوص جان بول سارتر هو مفتاح شعوره بالقرف والتقزز ، وأنه de trop فى الكون ،

(*) النزعة السيكلوجية هى ترجمة كلمة Psychologism وتعنى الاتجاه أو النزعة التى تغالى فى تقدير علم النفس وترى كل مظاهر المعرفة على ضوء علم النفس ، أو تعتبره محورا لكل العلوم ، بدلا من الميتافيزيقا قديما .

(١٣) La Tentation de l'Occident — André Malraux

(١٩٢٦) رسالة من لينج الى A.D. غـ ٧ ، رسالة أخرى من A. D. الى لينج غـ ٨ .

(١٤) Paul Tillich ـ « شجاعة أن تكون » جامعة ييل ١٩٥٢ ص ٣٥ وما بعدها .

أى غريب عن الكون ، ومعنى هذه الكلمة الأخيرة قد تعرض ـ كما لا يخفى ـ لتغير ملحوظ ، فى الأدب على أقل تقدير ، منذ عهد شباب الهيجليين . فبينما اعتقدوا أن الاغراب يعنى reification أى اسقاط ماهية الانسان على ما هو غير حقيقى أو ما لا قيمة له من الأشياء ، فانها تعنى الآن الشعور بالغربة أو homelessness فى عالم غريب . وهكذا لقد أضيف الى « الاغراب الأرضى » القديم فى القرن التاسع عشر ، « اغراب كونى جديد (١٥) » ، أى ما أعتيد أن يرى كقدر لا مهرب منه ، وافترض أن الاغراب من النفس أو من الآخرين أو من العمل مسألة تقبل العلاج فى مجتمع أعدل ، وأكثر احاطة بالمعرفة ، ومن جهة أخرى ، فان الاغراب الكونى حالة دائمة . وعلى الرغم من أنها أعطت الانسان الحرية (التحرر من الخضوع لأى ضرورة أو من الكينونة العلية) ، الا أنها حكمت عليه أن يحيا فى كون لا يكترث به .

ولا تعنى هذه الكلمات مجرد نقض للمعانى المطلقة ، وانما الاستغناء عنها أيضا . وكان هذا هو الجديد فوق كل شىء آخر ، الذى لم يكتف بتحطيم الأوثان أو الأباطيل شأن كل ثورة أقدم عليها العقل ، ولكنه الادراك الذى شاع فى القرن العشرين على نحو لم يحدث من قبل بأن الأوثان فى تغير مستمر ، وستواصل تغيرها ، ان هذا هو ما سماه ويندهام لويس بالعقلية الزمانية ، وسميناه نحن بالصيرورة أو الاحساس بالصيرورة خلال هذا الكتاب . وكما سنرى ، أن هذا الاحساس ملحوظ فى الأهمية الجديدة التى نسبت للزمان فى تفسير الكون الفزيائى ، وفى لاهوت الدفقات process theology المبنى على العلم ، وصبغ اللاهوت بوجه عام بالصبغة التاريخية ، وأخيرا فانه ملحوظ فى تشتت فكرة الطبيعة البشرية الثابتة ، وظهور علم الاجتماع المعتمد على التاريخ والنسبية . ويتشابه هذا العالم تشابها واهنا هو وعالم هيجل وداروين فحسب ، أو بوسعنا القول أنه نفس هذا العالم بعد البلوغ به الى الحد الأقصى « اعتمادا على أساليب جديدة فى التحرك ومن أثر الحرب الكبرى » كما كان سيقول جولسورثى وان كانت هناك أسباب أخرى أيضا ، وعلى أى حال ، لقد كان هذا التغيير بمثابة ثورة حقيقية سجلت ـ كما نستطيع أن نوجز ـ انتصار الفكرة الهيراقليطية فى التغير المتواصل . واعتبر جود هذه الحالة علامة تدهور ، ولكن المعاصرين لم يفسروها دائما على هذا النحو ، وهى ليست بحاجة لذلك ، ولقد انتقد الفيلسوف المؤرخ كولينجوود فكرة الحضارة عند شبنجلر الحالية من مواضع الخلف

(١٥) المصطلحات من ابتكار F. H. Heinemann انظر الى كتابه الوجودية والأنظمة الحديثة ١٩٥٣ ـ وعن الاغتراب انظر ص ٣١٥ ، ٣١٦ .

ولاحظ (١٦) (١٩٢٧) أنه لا وجود « لكيان يدعى بالحضارة • وكل ما هناك هو ارتقاء مستمر •• وهذا التصور القائم على (الاتجاه) ، أى تصور الصيرورة ، هو الفكرة الأساسية فى كل التاريخ » • ولربما كان فى مقدوره أن يضيف أن تصور الصيرورة لم يفهم على حقيقته فهما كاملا بكل متضمناته كمفتاح للكون •

علينا أن نلاحظ فى النهاية التحول الهام الذى طرأ على توازن قوى الفكر بين سنة ١٩١٨ وسنة ١٩٥٠ • والنقطة الأساسية التى يجب أن تراعى ــ بطبيعة الحال ــ هى اضمحلال ألمانيا ، وبعدها فيينا ــ ولقد سميت « حضارة فايمار » التى عاد الاهتمام بها منذ سنة ١٩٦٠ « بأول حضارة حديثة حقا » ، ومن المؤكد أنها قد جمعت على نحو مدهش بين التجريب والاختراع • وقدمت منجزات مثيرة فى مجالات الأدب والفن والعمارة والدراما ، كما قامت الأكاديميات أيضا بعمل أخاذ فى كل من الجامعات والمعاهد الجديدة مثل Deusche Hochschule Fuer Politik فى برلين • وبرز « الماندارين » الألمان أى أصحاب الفضل والعلم فى كل الحركات الفكرية الرئيسية فى أعقاب الحرب ، أى فى الفلسفة وعلم النفس والتحليل النفسى والاجتماع والعلوم الطبيعية ، وظلت فينا بالمثل مركزا فكريا هاما لفترة ما ، فلم تقتصر فيما بعد الحرب على كونها مقرا لحركة التحليل النفسى (وان كانت برلين قد أصبحت أهم مكانة فى هذه الحقبة) ولكنها ضمت أيضا حلقة فينا للمنطقيين الوضعيين ومدرسة هامة فى نظرية الاقتصاد •

وجاءت كارثة النازية ، وغيرت كل شىء ، وان كان هذا لم يتحقق بين عشية وضحاها • اذ كانت هناك تصدعات فى أجهزة فاريمار ، تكشفت الآن أكثر من انئذ ، وقامت فايمار أيضا بتغذية بعض الحركات اللاعقلانية « بالقوة » ، وبخاصة بين الشباب المتعطش للجذور ، أى الباحث عن الأصالة ــ بلغة صحافة الأدب فى مصر ــ والزعامة ، وشارك الماندارين فى انهيارهم باتباع سياسة هروبية وبتأييد فاتر خال من الحماسة للجمهورية الديموقراطية ،ووجه النازى ضربة قاضية Coup de grace للحياة الفكرية الألمانية بافساد المدارس وخنق حرية الرأى ودفع آلاف العلماء والباحثين الممتازين الى المنفى • فأرغم الأفراد

(١٦) Walter Laqueur — Weimar تاريخ حضارى وثقافى ــ نشر بوتنام نيويورك ١٩٧٤ ، انظر أيضا كتاب Weimar's Culture تاليف Peter Gay ، وكتاب The Decline of the German Mandarine تاليف Fritz Finger فهى مراجع هامة عن فايمار •

والمؤسسات على الهجرة أو التعرض لقطع عيشهم ، واستولى جوبلز على مدرسة برلين للسياسة ، وانتقل معهد فاربورج فى هامبورج الى لندن · وكان له دور بارز فى تاريخ الفن · ومن سخرية الأقدار أن تقوم ألمانيا – التى عادت مرة أخرى للنهوض سياسيا – بغوص عميق مناظر فى عالم الفكر · وانتهى حكم ألمانيا كقوة لها الصدارة فكريا على أوربا نهـــاية مباغتة · وتجلى هذا التوقف بصورة أوضح فى الانسانيات أكثر من العلوم ، غير أن ألمانيا فقدت علماء عديدين أيضا ، وربما كان الأهم هو أن هؤلاء العلماء كانوا من جيل الشباب ، وله دور هام فى المستقبل ·

---

(١٧) Oswald Spengler and the Theory of — R. W. Collingwood Historical Cycles. – التراث القديم الجزء الأول ١٩٢٧ ص ٣٢٣ – ٣٢٤ ·

(*) ماندارين ، الوجهاء والأعيان وأصحاب الجاه عند الصينيين ·

(٢)

الانسان الاشكال

لعلنا لم ننس أن توماس هنرى هكسلى قد أسمى سؤال الانسان « بسؤال الأسئلة » • واستمر هذا السؤال يقوم بدور محورى فى الفكر الأوربى منذ القرن الثامن عشر ، وظل فى بؤرة اهتمام فكر القرن العشرين مع اختلاف هام • وكما قال الفيلسوف الألمانى ماكس شيلر : « لقد أصبح الانسان مشكلة لنفسه الآن أكثر من أى عهد مضى فى التاريخ المكتوب (١) » • وقال الروائى الانجليزى فورستر E. M. Forster عكس ذلك ـ اذ كتب فى مقال عن النثر الانجليزى : « لقد شرع الانسان يفهم نفسه على نحو أفضل ، ويكتشف نقائضه (٢) » • ونسب فورستر هذا الفهم الأفضل الى « حركة علم النفس » ، بما فى ذلك فرويد ، واعتقد فورستر أن هذه الحركة السيكلوجية قد اعتمدت على مقدرة أعمق فى تصوير الطبيعة البشرية ، وبذلك أثرت الى حد كبير فى الفن الروائى ، وربما ظهر أن الخلاف بين النظرتين سطحيا أكثر منه حقيقيا ، ومع هذا

(١) Die Stellung des Menschen im Kosmos — Max Scheller.
(موضع الانسان فى الطبيعة) نشر بيكون ببوسطون ١٩٦٦ ص ٣ ـ قال مارتين هايدجر نفس القول سنة ١٩٢٩ :
Keiner Zeit ist der Mensch
So fragwuerdig geworden wie der unsrigen
فى كتـــاب Kant und das Problem der Metaphysik
نشر فى بون ١٩٢٩ ص ٢٠ ـ انظر ايضا An Essay on Man — Ernst Cassirer
الفصل الأول • عين شيلر أستاذا للفلسفة في جامعة كولونيا ١٩١٩ •

(٢) Two Cheers of Democracy — E. M. Forster نيويورك ١٩٥١ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥

فان نظرة شيلر التى ذكرت أن الانسان أصبح أكثر اشكالا تمثل بصدق أكبر الاتجاه الجديد ، وبخاصة الروح الجديدة فى فكر القرن العشرين عن الانسان ٠

وليس ثمة شك فى استمرار محورية هذا السؤال بالذات ٠ فلقد تكاثرت المؤلفات التى تحدثت عن الانسان بين ١٩١٤ ومنتصف القرن تكاثرا كبيرا بأى مقياس ٠ وازدهرت الأنثروبولوجيا الفلسفية التى عرفت بأنها علم الانسان فى معرض التفرقة بينها وبين الأنثروبولوجيا الحضارية التى ازدهرت كمعرفة فكرية فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وأخرجت دراسات هامة لشيلر نفسه وارنست كاسيرر وآخرين ، وبعد أن وخز أوتورانك وهو من الجماعة الفرويدية الباكرة ، فى القرن العشرين « عصر علم النفس » فى التاريخ ، فانه نبه الى الاعجاب المتآنى بعلم النفس ، وبخاصة العلم الجديد للتحليل النفسى وألقيت مجموعة من المحاضرات الشهرية عن مشكلة الانسان كمحاضرات شيلر فى مدينة كولونيا فى عشرينات القرن ٠ وافتتح موسم للمحاضرات فى الجامعة العبرانية بأورشليم سنة ١٩٣٨ بمحاضرة مارتين بوبر بعنوان « ما هو الانسان ؟ » ولا ننسى محاضرات جيفورد لراينولد نيبور سنة ١٩٣٩ ٠ وعلينا أن نذكر فوق كل شيء الفيض الذى لا ينقطع من المؤلفات عن « طبيعة مصير الانسان » و « حال الانسان » و « مكانة الانسان » و « الانسان الحديث يبحث عن الروح » وما شابه ذلك ، كما علينا أن نذكر اللوحات الجديدة العديدة للانسان التى استلهمها الفنانون المعاصرون ٠

ولكن ما الذى حل بالانسان حتى يصبح اشكالا ؟ ويوحى كلام ارنست كاسيرر بوجود سبب واحد لذلك ، اذ لم تعد هناك « أية قوة محورية » كاللاهوت والميتافيزيقا والعلم ، أو أى شيء آخر قادر على القيام بدور المرجع الذى تحال اليه اختلافات وجهات النظر المحتومة فى أى حال ، كما لم يعد هناك مبدأ مقبول بصفة عامة حتى فى نطاق الميادين الخاصة بالمعرفة كعلم النفس مثلا ، وأشار هكسلى الى سبب آخر ٠ فلقد تغيرت الاجابة على سؤال الأسئلة بعد كل نتيجة جديدة تهتدى اليها المعرفة ، وبذلك ازدادت المشكلة اضطرابا ٠ وفى عصر هكسلى ، كان ما اهتدى اليه كشيء جديد هو الداروينية ، أما فى القرن العشرين فتعد حركة التحليل النفسى واحدة من الانجازات التى اهتدى اليها ٠ وفى وسعنا أن نرجع موقف الانسان الاشكال الى الحالة الجديدة للانسان أكثر من رد هذا الموقف الى فوضى التفكير فى الطبيعة البشرية ، وسنكتفى فى هذا الفصل بذكر مصطلحات قليلة عامة عن هذه الحالة ، لأننا سنذكر ما هو

أكثر عنها في الفصول التالية . وسرد مارتين بوبر العديد من أهم الأسباب التي أدت الى تصدر المشكلة الانثروبولوجية لفكر القرن العشرين ، وأول سبب هو سبب كوني ، والآخر مرتبط بعلم الاجتماع • ففي الأزمنة التي يفقد فيها الانسان تصوره التقليدى للكون ـ كما حدث في العهد القريب ـ فانه يشعر بحالة انعدام للأمان ، وبأنه غدا شريرا ، ومن ثم يتولد عنده الشعور بأنه « اشكال » وتتعقد المشكلة عندما يصاحب تدهور المظاهر العضوية القديمة للمجتمع فقدان الانسان « لأمانه الاجتماعى » فيشعر كأنه قد قذف خارج المجتمع ، أى الى العزلة • وعبر عالم النفس فرانس الكسندر عن هذه الحالة على هذا النحو : تعد عصور التوسع الاقتصادى والرخاء التى تتحقق بفضل التنظيم الاجتماعى الناجح نسبيا « عصور انفتاح للاهتمام العلمى » • أما العصور المشابهة للحاضر (بعد سنة ١٩١٤) ، أى التى تشعر بآلام حادة نسبيا وبضيق اجتماعى ، ففيها يتركز الذهن « على مركز المتاعب ، أى الانسان نفسه (٣) » ولم ينس بوبر الاشارة الى المفارقة الجديدة « لتخلف الانسان بالمقارنة بمنجزاته » ، وازدياد قوته زيادة كبرى بفضل التكنولوجيا ، الا أنه يشعر في الوقت نفسه بالعجز ، وتعتريه روح هدامة عندما يتناول المشكلات السياسية والاقتصادية العديدة التى تواجهه •

بطبيعة الحال ، لقد استمرت الأنماط الأقدم لتصورات الانسان صامدة الى جانب الأنماط الجديدة • ولم تكن التصورات الجديدة متساوية جميعا من حيث ما تضمنته من أشكال • ومع هذا وفي هذه الظروف من المدهش أن نرى أنه بعد أن تعرضت الصورة الكلاسيكية للضغوط منذ عهد الداروينية ، قد عادت هذه الصورة مرة أخرى مبسطة ، يعنى مصابة بالهزال ، وأن تفتقر الصور الجديدة كصورة الانسان الفرويدى ، وصورة الانسان الوجودى الى الوضوح والوثوق الذى عرف عن الصور الأقدم في عهودها المجيدة • ومن الميسور تصوير هذا الاتجاه الاشكالى في تصور الانسان لنفسه ، على أفضل وجه ، لو تابعنا موضوعات أو أفكار معينة عاودت الاثمار جملة مرات في المؤلفات التى تخصصت في هذا الموضوع . انها أفكار لا يلزم أن نراها دائما متلازمة • فليس هناك ضرورة تحتم ارتباط اليأس من الناس باليأس من المعرفة (اليأس الابستمولوجي) بالنسبية (فيما يتعلق بالطبيعة البشرية) والشعور النفسي بالحطة ، فكل فكرة من هذه الأفكار لم تنج من مواضع الخلاف ، كما سنرى •

(٣) Our Age of Unreason, — Franz Alexander. فيلادلفيا ١٩٤٢ ص ٢٠ •

ويعنى اليأس الابستمولوجى ، اليأس من امكان الاهتداء الى ماهية « الانسان » • ولقد عبر الأدباء عن هذا المعنى صراحة ، وان كان هذا اليأس متضمنا ـ وهذا أقل ما يقال ـ فى أزمة المعرفة كما أدركها فلاسفة معاصرون معينون ، وبخاصة اتباع الوضعية المنطقية وفلاسفة العلم (٤) • فالانسان بغير اسم unnameable فى رواية لصمويل بيكيت بهذا العنوان ، ويدور موضوع الرواية حول الانسان أو النفس ، أو نفس بيكيت ، التى ذهب يبحث عنها ، ولم يعثر عليها مثلما ذهب قبل ذلك للبحث عن جودو Godot أو الله ، ويبدأ بيكيت كتابه بالأسئلة المكانية والزمانية التى يسألها الانسان للتعرف على نفسه : أين الآن ؟ ومن الآن ، ومتى الآن ؟ • ويرد بيكيت على هذه الأسئلة : « انه أنا الذى لا أعرف عنه شيئا » • فأنا بلا اسم ، ولا وجود لضمير يدل على هويتى أيضا ، فأنا لست حتى هذا الضمير (٥) » وكان بيكيت يضع تقاسيم وتنويعات لهذه النغمة ذاتها فى رواياته وتمثيلياته منذ ألف كتابه ، الذى أصدره فى شبابه عن مارسيل بروست ، والواقع أن كل هذا الاتجاه يرجع الى بروست والى برجسون ، الذى عرف مشكلة الأنفس المتعددة وصعوبة المواءمة بينها لكى تكون نفسا واحدة • واتصف برجسون بالتفاؤل ، اذ رأى امكان المعرفة بالاعتماد على الاستبطان ، وان لم يكن من اليسير العثور على النفس الكامنة التى تدوم حتى أثناء التغير ، والتى تقوم بالتوحيد بين حالات العقل الحاضر وحالاته فى الماضى فى كل عضوى ، وكان بروست أقل تفاؤلا ، فالناس لا يفهمون أنفسهم ، كما أنهم لا يفهمون الآخرين ، باستثناء لحظات نادرة مميزة ، ويرجع ذلك الى أن الشخصيات متعددة ، وتتغير بلا انقطاع ، وتتخفى وراء واجهات زائفة •

وتسلط اليأس الابستمولوجى ، وحير جيلا كاملا من الكتاب الأوربيين ابتداء من بروست حتى صمويل بيكيت • وأسفر ذلك عن ظهور شكل جديد من الأدب ، عاش فيه الكتاب والشخوص والقراء سويا فى « عصر جديد من الشك » ، كما قالت ناتالى ساروت فى احدى مقالاتها النقدية ، وغدا كل من المؤلف والقارىء متيقظين للأشكال الراسخة • ويرجع هذا الحال الى حد كبير الى نمو عالم السيكلوجى ، وسخائه ، الذى

---

(٤) انظر الجزء الثالث من كتاب الفكر الأوربى الحديث • وقد أصدرته الهيئة ١٩٨٨ • ص ١٤٦ و ص ١٤٧ •

(٥) Samuel Beckett رواية Mollo ورواية Dies ورواية The Unknoweable نيويورك ١٩٥٩ ص ٥٦٢ ، نشرت الرواية الأخيرة ١٩٥٣م

حطم كل « الموتيفات المعتادة ، والمعانى المقبولة » وخلق فى النهاية شكلا شاملا ، حتى فى علم النفس نفسه ، وترتب على هذا الوضع فقـــدان الشخوص ، التى تميزت بصلابتها فى الرواية التقليدية ، والتى استمرت تتمتع بصلابة نسبية حتى فى رواية The Remembrence of Things Past « لقد فقدت كل ما تملك ·· فقدت شخصيتها ·· بل وغالبا ما فقدت حتى اسمها (٦) » ، لم يكن بيكيت الوحيد الذى كتب وهو يشعر باليأس ، فهناك كثيرون من أفضل الشخصيات المعروفة فى الأدب المعاصر فعـلوا الشيء نفسه أيضا (وان كانوا قد كتبوا أحيانا بطريقة كوميدية) فتحدثوا عن النفس المتلاشية والنفس المفككة والنفس الهشة ، التى لا محور لها أو النفس التى يمكن أن لا تكون موجودة : « يبدو لى أحيانا اننى لست موجودا بالفعل · وكل ما هناك اننى أتخيل اننى موجود · انها الأوقات التى ألاقى فيها صعوبة جمة حتى فى الاعتقاد فى حقيقتى » · هكذا كانت تأملات ادوارد فى مذكراته السرية فى رواية أندريه جيد « المزيفـــون ١٩٢٥ » · فالانسان ينظر الى المرآة ويرى منعكسا عليها أحد الغرباء ، أو ربما عدة وجوه تسوقه الى الاضطراب : « الغريب الذى لا ينفصل عن نفسى » هكذا قال موسكاردا فى رواية لويجى بيراندللو « واحد وصفر ، ومائة ألف » ١٩٣٣ فالنفس التى تقوم بدور المخبر السرى فى تمثيلية أوجين انسكو : « ضحايا الواجب » ١٩٠٢ تصل الى شقة ما للاستفسار من سكانها الحاليين عن كيف كان الساكن السابق ينطق اســـمه ؟ · فيقول الزوج انه يتهجاه Mallot، وان كان يعترف انه لم يستطع معرفة تهجيه هذا الاسم ، فيسأل المخبر سؤالا معقولا : فكيف عرفت اذن أن الاسم فيه حرف t بدلا من حرف d ، فيرد شوبير Choubert « لماذا ! ·· آه أنت محق » ، « كيف عرفت ؟ كيف عرفت ؟ ·· كيف عرفت ؟ ·· لا أعرف كيف عرفت » ·· وعلى الرغم من شعور المخبر بالفخر لأنه اتبع المنطق الأرسطى » الا أنه شعر بالحيرة أيضا ، لأنه لم يهتد قط الى ما يبحث عنـــه · والأمر بالمثـــل فى حالة كل « مخبرى » بيكيت (وات ومالون ومولوى) ، أو النفس المخبرة السرية عند ساروت فى روايتها (The Unknown Man) ويقول المعقب على انسكو فى تعقيبه

---

(٦) The Age of Suspicion — Nathalie Sarraute.
Essays on the Novel نيويورك ١٩٦٣ ف ٥٥ ظهر مقال L'Etre Sarraute du soupçon لاول مرة فى مجـــلة Temps Moderne سنة ١٩٥٠ ·

على عرض لروايته على المسرح الحديث : « ليست الشخصية موجودة • لأن الشخوص تفقد شكلها فى لا شكلية الصيرورة (٧) » •

أما النسبية ، وهى الفكرة الثانية التى سنقوم بفحصها ، فانها أقل اتجاها للشك ، فهى لا تنكر وجود النفس (أو وجود نفس مشتقة على الأقل) كما أنها لا تشعر باليأس من وجودها أو تعريفها • ومن جهة أخرى ، فلقد طرحت فكرة النسبية قابلية النفس البشرية للتشكيل الى ما لا نهاية ، ورأت الشخصية حصيلة مؤثرات تاريخية وحضارية • وهكذا فلا وجود لطبيعة بشرية محددة ، والانسان ــ الى حد كبير ــ هو ما يصنعه الآخرون ، وتتناسب الخصائص التى يتميز بها الانسان هى والمجتمع والثقافة والبيئة • على أن الانسان اشكال ، بمعنى أنه ليس شيئا واحدا ، وتتنوع طبيعته تبعا لما يقتات ، وتتنوع قوته تبعا للزمان والمكان والثقافة ، وجاء دافع هذه الأنثروبولوجيا النسبية من ثلاثة فرقاء : الفريق الأول ــ السلوكيون والعلميون السلوكيون ، والفريق الثانى ــ الأنثروبولوجيون الحضاريون ، وآخر فريق هو الجناح اليسارى من الحركة الفرويدية ، وركزت هذه الجماعات الثلاث (كل بطريقتها المناسبة لها) على علم الاجتماع بقدر أكبر من التركيز على البيولوجيا ، أى أنها أكدت دور العنصر الاجتماعى ، الذى يتمثل فى المقومات المتغيرة والمتنوعة للشخصية والسلوك • وعندما فعلت ذلك ، فانها شتتت الفكرة العريقة عن وجود طبيعة انسانية محددة ومثالية • وأصر عالم الاجتماع الفرنسى اميل دوركيم قبل ذلك بسنوات فى نقده للتعليم التقليدى أو « الكلاسيكى » على وجوب خلوه من أى شىء « كالطبيعة المثالية للانسان » التى هى واحدة دائما ، لا تتغير بتغير المكان ، ولابد من تعليم الشبيبة الحديثة المذهب المعاكس ، الذى يصر ويلح على « تعلم التاريخ وعلى تعريف الجميع بأن الانسانية أبعد ما تكون عن الاتصاف بالثبات ، لأنها تتكون وتتحلل ، ثم يعاد تكوينها بلا توقف ، أى أنها بعيدة عن الاتصاف بالواحدية ، لأنها أشتات ، تتنوع من أثر المكان والزمان على السواء » وهذه النظرة مضمرة فى تاريخانية القرن التاسع عشر ، كما أدرك دوركيم تمام الادراك ، ولكنه قد ذهب الآن بعيدا وراء علماء الانثروبولوجيا

(٧) Eugene Ionesco. « ضحايا الواجب » ضمن مجموعة روايات لندن ١٩٦٢ الجزء الثانى ٢٧٤ ، ٣٠٨ •

(٨) L'évolution pédagogique en France — Emile Durkheim. فليكس الكان باريس ١٩٣٨ الجزء الثانى ص ١٩٤ •

والنفس ، ممن سنحت لهم الفرصة لمشاهدة شخصيات بعيدة الاختلاف تنتمى الى حضارات متنوعة .

ومع هذا فان النزعة السلوكية لم تنحدر من التاريخانية ، ولكنها انحـــدرت مما سماه جوردون اليوت « التقليــد اللوكى » (نسبة الى جون لوك) وترجع أكثر من ذلك مباشرة الى الثورة ضـــد علم النفس الاستبطانى ، ومحاولة امتداد عالم الانسان بحيث يشتمل على كشوف بافلوف عالم الفسيولوجى الروسى للفعل العكسى فى الحيوانات . وكما يبين من اسم السلوكية نفسها ، فانها قصرت مجالها على مراقبة السلوك ، واستغنت نهائيا عن تصورات « دينية » كالوعى ، والصفات الذهنية ، بل وحتى الغرائز ، وسلمت بوجود عقل خاو أو كيان عضوى يستجيب للمنبهات الخارجية (المعروفة باسم نماذج (S.R.) . وهكذا أصبح أهم شىء فى الشخصية الانسانية هو قدرتها على التأثر بالأحوال والظروف (والواقع أنها دائما على هذا الحال) ، أى على التبدل والتشكل والتغير من أثر البيئة ـ ربما الى ما لا نهـــاية ـ وبالرغم من أن من نهضـــوا بالنظرة السلوكية كانوا أساسا من الأمريكان والروس فان التصور العام قد اجتذب انتباها ملحوظا فى أوربا ابتداء من عشرينات القرن العشرين ، وما لبث أن شق طريقه الى الأدب الأوربى ، كما حـــدث فى رواية Brave New World لألدوس هكسلى ١٩٣٢ .

وتأخر تأثير الأنثروبولوجيا قليلا ، ولكنه نهض بنفس الرسالة ، أى الاتجاه الى النسبية ، وعرض بألمعية موقف هذا العلم من «الانسان» أندريه مالرو فى رواية ألفها أثناء الحرب العالمية الثانية ، وتركزت على بحث عن الطبيعة الأساسية للانسان قامت به جماعة من المفـــكرين ، تجمعوا فى غابات الألزاس واللورين ، ومن بينهم عالم أجناس بشرية يدعى مولبرج ، ويطرح سؤالا على الجماعة : هل تعنى فكرة الانسان أى شىء ، ووراء المعتقدات والأساطير والتراكيب الذهنية للناس فى شتى أنحاء العالم ، هل يمكن انتقاء أية فكرة أساسية تنطبق على البشر جميعا فى شتى المواضع ، وتسرى على التاريخ فى جملته ؟ وأجاب مولبرج ذاته اجابة نسبية : « ان الانسان الأصلى مجرد أســـطورة » فلم تكشـــف الدراسات المقارنة لحضارات التاريخ الا عن اختلافات لا ترد » (٩) . ولم

---

(٩) Les Noyers d'Altenburg. — André Malrau

نشر ١٩٤٨ ولكنه كتب خلال الحرب العالمية الثانية ـ ولقد تضمن كتاب Anti Memoirs نص ما ورد فى مؤتمر المفكرين ١٩٦٧ .

يقبل مالرو بالذات هذه النتيجة ، ولكنها كانت تعبيرا منصفا عن الموقف الذى اتخذته الأنثروبولوجيا المعاصرة ، فما تأثر به الجيل الجديد من علماء الأنثروبولوجيا لم يكن « خامة الطبيعة البشرية » بقدر كونه قابلية البشر للتشكل وهو ما يلاحظ فى الحضارات العديدة التى تقطن الأرض • ولخص كلايد كلوشون الموقف بقوله : « ان الانثروبولوجيا تحمل مرآة كبيرة للانسان ، وتسوقه الى مشاهدة نفسه فى أشكال متنوعة لا نهاية لها » ، وفرق أشلى مونتاجو بين « الطبيعة الأولية (بالقوة) للطبيعة البشرية » ، أى ما يفترض أنه الملكات المشتركة بين بنى البشر » ، و « الطبيعة البشرية الثانوية » ، وقال موننتاجو : ان الطبيعة الثانوية هى « مانعرفه باسم البشرية ، وهى لا تبنى داخلنا ، ولكنها تتكاثر من خلالنا (١٠) •

واتهم الفرويديون الجدد ـ بعد أن هاجر عديدون منهم الى أمريكا ابان الحكم النازى ـ فرويد لتجاهله هذه النسبية الحضارية عند تقديره للانسان • ولم يكن هؤلاء الفرويديون الجدد من النسبيين المتطرفين • فلابد من الاعتراف بوجود حاجات انسانية أساسية ، حتى اذا لم يعترف بوجود طبيعة بشرية محددة ، كما افترض فرويد • غير أن اشباع هذه الحاجات ـ وهى ليست بيولوجية فقط بأى حال ـ يعتمد على طريقة تنظيم المجتمع ، وأعلن اريش فروم : « ان طبيعة الانسان وأهواءه ، ومقلقاته من نتاج الحضارة » ، وجنح الفرويديون الجدد الى الابتعاد بطريقة صريحة عن اتجاهات فرويد البيولوجية ، فلا ننسى أن فرويد نفسه ـ كما أشارت كارين هورنى وأشار اريش فروم ـ من نتاج الحضارة ، أى أن كل فروضه الشهيرة ـ كالبيولوجية والحتمية والصراع الجنسى ، والنزوع البشرى للهدم ـ تعكس اما مذاهب فلسفية راسخة من أواخر القرن التاسع عشر ، أو تعكس المجتمع المتنافس ، الذى عاش فرويد فى خضمه • وهكذا تختلف الشخصية الانسانية من مجتمع لآخر ، أى من القرون الوسطى الى عصر النهضة • وبعبارة أخرى فانها تعتمد الى حد كبير على عمليتى التثقف والتحضر • غير أن فروم استطرد فقال : « ان الانسان لم يصنعه التاريخ وحده ، لأن التاريخ من صنع الانسان » ، ولقد حاول فروم صراحة العثور على أرض مشتركة بين الحتمية البيولوجية ، والحتمية

---

(١٠) انظر الى كتاب Mirror For Man تاليف Clyde Kluckholm* ماجروهيل نيويورك ١٩٤٩ الجزء الثانى • وكتاب Anthropology M. F. Ashley — and Human Nature بوسطون ١٩٥٧ ص ٣٧ ، كانت هذه النظرة هى نفس نظرة الدراسات التى أجرتها روث بنديكت ومرجريت ميد فى ثلاثيات القرن العشرين •

الاجتماعية ، وعندما أفسح مجالا لدور الخلق الانسانى ، فانه ظن أنه قد أصبح قادرا على تفسير كيفية بناء « مجتمع سليم » ، أكثر استجابة للحاجات الانسانية من المنظمات Gesselschaft الرأسمالية التى ظهرت منذ عصر النهضة (١١) ٠

وتقبل النظرة النسبية للانسان التفسير المتفاءل أو المتشاءم ، وعلى الجملة ، فان أصحاب النظريات ، وبخاصة الأمريكان وأولئك الذين نزحوا من أوربا الى أمريكا ، قد عقدوا على نظرية النسبية آمالا لا بأس بها لأنها توحى ـ كما ظنوا ـ بامكان التعامل مع الطبيعة البشرية ، أو تعديلها الى ما هو أفضل ٠ وتركت النظرة النسبية أثرا مختلفا للغاية عند الآخرين ، فمثلا لقد أزعجت فكرة امكان تحويل البشر الى دمى الدوس هكسلى على سبيل المثال ٠ فمنذا الذى ينسى مركز هاتشى بلندن ومركز التكييف العقلى والنفسى فى رواية Brave new World ٠ ولم ينس آخرون الاشارة الى تشابه النسبية هى والفاشية ، فاستنكر الأديب النمسوى موزيل Musil فكرة النسبية لأنها تركت الانسان الحديث بغير نظرة راسخة عن نفسه ، ان هذا على أى حال جانب من رسالة روايته الشبيهة بالألغاز والتى لم تكتمل « انسان بلا سمات » (١٩٣٠ ـ ١٩٤٢) ٠ فأولريش اللابطل عند موزيل يحاول أن يهتدى الى ماهيته فى عالم يفتقر الى المقومات التقليدية ، ولكن الابن الذى كان مرغما بمفرده على مواجهة العالم الفوضوى (ويمثل فى هذه الرواية الامبراطورية النمسوية الهنجارية قبل الحرب) ، فانه قد أصبح بكل بساطة « رجلا بلا سمات » ، أو بالأحرى فانه واحد من الناس ينظر سلبيا الى صفات بيئته أو صفات المحيطين به ، ولقد وصفت هذه السلبية وصفا حيا فى فصل عن فن العمارة فسرت فيه على أنها اسقاط للشخصية الانسانية ٠ وبعد أن عاد أولريش الى موطنه من أسفاره ، فانه أدرك مدى طموح اعادة تشكيل قصره وفقا لذوقه ، ولكنه لما كان يعانى من « التفكك ، سمة العصر الراهن » ، فانه اكتشف عجزه عن اختيار الطراز المناسب من بين العديد من الطرازات المعروضة أمامه ، التى تبدأ بطراز الآشوريين ، وتنتهى عند التكعيبيين ، ومن ثم فانه اتخذ الخطوة التالية : « أن يترك نفسه لكى تتشكل طبقا للظروف الخارجية للحياة ذاتها » ٠ وترك المشروع لأهل التجارة ، وهو

(١١) انظر كتاب The Neurotic Personality of our Times تاليف Haren Horney فيما يتعلق بالنظرة الفرويدية الجديدة ٠ وانظر أيضا كتاب Escape From Freedom (١٩٤١) وكتاب The Sane Society ١٩٥٥) والكتابان الأخيران لعالم النفس الفريد ادلر ٠

واثق أنهم سيحققون « كل ما هو مطلوب وفقا للتقـــاليد والأهـــواء، والقصور الانسانى (١٢) • وأولريش « انسان منساق آخر » لدافيد ريزمان • ولقد جردته النسبية من أى نوع من « التوجيه الداخلى » ، أو « التوجيه الخاضع للتقاليد » ، وترتب على هذا الحال أنه غدا اشكالا لنفسه وللآخرين •

وانسان موزيل بلا سمات أو مقومات يوحى لنا بالفكرة التاليـــة والأخيرة فى هذا الفصل • انها فكرة الحط من الذات • وليست القضية هنا هى معرفة ما ليس عليه الانسان بقدر تحديد مواضع الرضا والانتقاص التى نحكم بها على ما نراه فى الانسان ، والانسان اشكال أيضا وفقا لهذا المعنى الاخير ، لأنه يسيء الظن فى نفسه ، وفى تطلعاته ، فما استحق الملاحظة ، لم يكن مجرد نقائضه ونسبيتها ، ولكنه كان انعدام أهمية وضعه بين الأشياء ، وعجزه ووحشيته ، واندفاعه الموجب فى الشر ، فللانسان سمات أو مقومات ، ولكنها قلما تثير الاعجاب ، أو تتصف بالروح البطولية . وأدب القرن العشرين حافل بهذا النوع من التعقيب الذى سماه مالرو « موت الانسان » ، الذى جاء كحكم اجتهادى فى أعقاب ما قيـــل عن « موت الاله » وسماه آخرون بالواقعية الجديدة ، وقال أحد النقاد ، انه لم يسبق فيما مضى « أن قبل الانسان مثل هذا البخس لقيمته (١٣) » •

واذا أريد تقدير هذا البخس تقديرا صحيحا ، سيكون من المفيد الى حد كبير أن نتذاكر ثانية الصورة التى حلت محلها هذه الصورة الجديدة . انها صورة الانسان العقلانى ، الذى أصيب بالهزال بشكل ملحوظ منذ عهد داروين ــ كما رأينا ــ وان كان مازال ينعم بالقـــوة فى جامعـــة اكسفورد ، حيث كان سيريل جود طالبا هناك فى مطلع الحرب العالميـــة الاولى ، ولقد كتب جود فى سيرته عن « شدة الوثوق بالنفس » الذى كان يشعر به طلبة اكسفورد من أبناء جيله ، وعن تفاؤلهم فيما يتعلق

---

(١٢) Robert Musil ــ انسان بلا مقومات Der Mann ohne Eigen Schaften ترجمه للانجليزية Eichne Wilkins لنـــدن ١٩٥٣ الجزء الأول ص ١٦ ، ١٧ ، ولقد كتب موزيل ــ وهو من الطبقة الارستقراطية الدنيا فى النمسا رسالة للدكتوراه وقدمها لجامعة برلين عن ارنست ماخ ، الذى صور الحياة على انها دفقة ديناميه للصيروره ، وقيل بحق ان كتاب انسان بلا مقومات ليس مجرد « ترجمة لروح امبراطورية » (هى الامبراطورية النمسوية الهنجارية المتداعية) ، ولكنها ترجمة لروح عصرنا كلهـــا •

(١٣) Nature and the Human Civilization. Joseph Wood Krutsh. نيويورك ١٩٥٩ ص ٩٩ •

باصلاح المجتمع ، وعن ايمانهم بقدرة العقل : « فى ظنى أن اقناع الناس بالعقل أمر ميسور • وفوق كل ذلك ، فأنا أرى أنهم بمجرد اقتناعهم بالحقيقة (يعنى حقيقة القضايا التى تتحدث عنها) فانهم سيتصرفون تبعا لذلك » ، ورأى أيضا أن الشر من نتاج ظروف خاصة ، وليس من طبع الطبيعة البشرية — وهو حكم يبدو قريبا مما قاله جون ستيوارت ميل ، الذى ذكر اسمه بالتأكيد — وهذه مسألة جديرة بالملاحظة • وباختصار ، لقد توافرت لجود الشاب « فكرة امكان بلوغ البشر الكمال » ، وعندما كتب جود هذا الرأى سنة ١٩٣٣ كان متعلقا بهذه الفكرة ، ولكنه شعر الآن بالفزع لتدهورها منذ فجر الحرب العالمية بفضل علماء النفس — فى ظنه — الذين بذلوا جهدا كبيرا للحط من الانسان والهبوط به الى مرتبة الحيوان أو الآلة ، ولكن بمرور الزمان ، انحط تقدير جود للانسان أيضا ، فخلال ثلاثينات القرن ، عندما كانت أمور الانسان تسير من سيء لأسوأ ، انتهى الى الاقتناع « بحقيقة شقاوة الانسان » وربما « تعذر الخلاص من هذه الحالة » وقال بالفعل سنة ١٩٣٩ : ان العدو الحقيقى للانسان كامن فى داخله ، أنه يتغذى من قوة أهوائه وشهواته التى لا ضابط لهـــا ولا رابط (١٤) » •

ويعكس فقدان الايمان عند جود على وجه الدقة — رغم تأخره بعض الشيء — التقارير التى وردت عن الانسان فى فكر علم النفس والدين ، وفى الأدب والفن أيضا • وأعتقد جوردون أولبورت Allport « أن علم النفس الحديث قد نمق صورة الانسان » الى حد تهديد الديموقراطيـــة نفسها • ولربما أنكر السلوكيون من أنصار واطسون انكارا شديدا صحة هذا الزعم • ولكن مما هو جدير بالأهمية أن فرويد والفريق الرئيسى من الفرويديين كانوا ينكرون هذا الرأى ، اذ رأى فرويد ، الذى أصبح على حد قول الأديب الألمانى توماس مان « حركة عالميـــة » بين الحربين العالميتين ، رأى فى نفسه واقعيا يحطم أوهام الانسان التى نســـجها حول نفسه • ولقد سبق أن حطم كوبرنيك وهم الكونيات وتوهم الانسان أنه فى مركز الكون ، وحطم داروين وهم البيولوجيا بأن الانسان مختلف أساسا عن الحيوانات وأسمى منها ، وأخيرا وجه التحليل النفسى ضربة قاضية « يحتمل أن تكون أشد ايلاما » مفادها أن الانسان ليس حتى سيدا فى بيته ، وعدم قيام الذات (العقل) — كما زعم عموما — بتوجيه الارادة وكل أفعال العقل •

(١٤) انظر Under the Fifth Rib — C. E. M. Joad نيويورك ١٩٣٣ ص ٨ ، ٩ • والى كتاب Guide to Modern Wickedness فيبر وفيبر لندن ١٩٣٩ — مقدمة ومقال عن الشر من ص ٣٨ — ٥٧ •

علينا أن لا ننسى أن فرويد كان أيضا من « العقلانيين السابقين لفرويد » ، أى من الذين رأوا امكان ظهور علم للانسان ، وامكان البرء من المرض النفسى • وعلى العموم يتعذر القول بأن تشريح فرويد للشخصية الذهنية ، كان مجاملا للانسان ، كما أنه لم يتوقع أن يحقق العلاج السعادة ، لقد ركز على المقومات الغريزية للانسان ، وعلى الرغم من أن فرويد قد عدل موقفه من طبيعة الغرائز جملة مرات ، الا أنه اعتبرها دائما أساسية ، كما يتبين من حالات الصراع • واتجه فى نهاية المطاف الى رؤية الحياة على طريقة انبادوقليس أيام الاغريق ، أى صراعا أبديا بين غريزتى ايروس وثاناتوس ، أو بين الحب والموت • ويتجلى الموت فى النزعة التدميرية الموجهة لنفس صاحبها وللآخرين • ولم يكن فرويد عدوانيا أو دمويا فى نظرته لقدرة العقل على وقف العدوان ، وفرملة النفس الفردية دائما فى مجالى النفس الفردية والمجتمع على السواء • وكتب فرويد : « ان المجتمع المتحضر مهدد على الدوام بالتفكك من أثر العداء الأزلى لكل واحد من الناس للآخر •• فأهواء المصلحة أقوى من المصالح الخاضعة للعقل (١٥) » • وكان فرويد قادرا حقا على التحدث بلغة المتفاءل ، عندما وضع الذات فوق الأنا (Id) ، بل وعند كلامه عن المستقبل المحتمل ، وما سيحققه من « أولوية للفكر » • ولكن لطالما نقلت لغة فرويد الانطباع المعاكس عن « ذات مسكينة » ضعيفة مغلوبة على أمرها ــ من وجهة النظر الدينامية ــ وبخاصة عندما تقع فى حرب هى والأنا والذات العليا والواقع نفسه ، وكثيرا ما تستسلم وتتنازل عن دورها • اذ كان العقل عند فرويد ــ كما كان عند أفلاطون ــ مماثلا لراكب الجواد ، ولكن الراكب عند فرويد بعيد عن الاتصاف بالحزم فى قيادته • وكثيرا ما كان يتلقى الأوامر من الجواد المركوب القوى ، ويرغم على توجيهه الى الناحية التى يرغب الاتجاه اليها • لا يخفى أن « الأنا » هى التى تمثل الجواد ، وقد وصفها فرويد بأنها وعاء كبير للطاقة الغريزية « انها فوضى أو مرجل مضطرم هائج » و « باللغة الدارجة انها تمثل الأهواء غير المستأنسة •• » • البدائية واللاعقلانية التى تبحث عن منفذ للانطلاق • ومنذا الذى يشك فى ذلك ، فالانسان لا يزيد عن نصف حيوان • وما هو أوهى من ذلك ، انه حيوان عليل لا يرغب البرء من

---

(١٥) Freud « الحضارة ومساوىء فحواها » ١٩٥٠ ترجمة Joan Riviere لندن ١٩٣٠ ص ٨٦ • انظر مقال فرويد (أحد صعوبات التحليل النفسى) ١٩١٧ فيما يتعلق بالمقارنة بينه وبين كوبرنيك وداروين انظر الى كتاب « محاضرات تمهيدية جديدة للتحليل النفسى » ١٩٣٧ عن « الذات المسكينة » •

علته ـ ويقوم بدور مخفف هذه الصورة البيولوجية السيكلوجية نوعا المحلل فى مذهب فرويد ، لأنه قادر على تقديم العون لزبائنه حتى يفهموا ما خفى من نفوسهم ، وبذلك يكتسبون قدرا من الأمانة والتبصر والحكمة ، والانسان عند فرويد قادر أيضا على بناء حضارات عظيمة ، وان كان لا يقدم على ذلك الا فى معرض حمايته لنفسه فحسب ، وعلى حساب السعادة ، ويعتمد فى هذه الناحية على التسامى ونبذ أقوى غرائزه ، وبوجه عام ، يصعب وصف الصورة الفرويدية بالبطولة أو العقلانية ، وأصاب فرويد عندما ظن أنه سدد لطمة قوية الى نرجسية الانسان ، وكانت لطمته أقوى من اللطمات التى وجهها كوبرنيك وداروين ٠

ووضح الحط من النفس بالمثل فى الفكر الدينى المعاصر ٠ اذ قال اريش فروم أن فرويد قد جاء برواية ذات صبغة علمانية لتصوير الخطيئة الأزلية ، ولا جدال أن فرويد لم يرها كخطيئة بلغة الأخلاق التقليدية ، ومع هذا فقد أدرك وجود اثم كامن فى الطبيعة البشرية يتمثل فى نزعة سفاح القربى ونزعة القتل عند الانسان على سبيل المثال ٠ والايمان بالخطيئة الأزلية فى صميم اللاهوت الجديد ، الذى يسمى أحيانا الأورثوذكسية الجديدة ، أو الواقعية المسيحية ٠ وقد بزغت خلال الحرب العالمية الأولى ، وعاصرت الحركة الفرويدية ، وهاجم زعماؤها اللاهوت الليبرالى ، أو المتجه اتجاها عصريا ، وبخاصة ما قاله عن « الايمان الكامن(١٦) » ، كما سماه اميل برونر Brunner ، وتنحدر فكرة « الايمان الكامن » من المثالية الجرمانية ، وسبق أن دعا اليها شلايرماخر وريتشل بين آخرين ، وترى أن الله كامن فى الموجودات ، وبذلك أقام المذهب اتصالا بين الله والطبيعة والانسان ، وهكذا يكون قد نفخ فى الانسان ، وعلمه كيف يفكر فى نفسه كشبه اله ، عقلانى وخير بالقوة ، قادر على انقاذ نفسه ٠ ويصح ما أدركه يسوع (بالقوة) كما قال واحد من اللاهوتيين العصريين أولا عن كل البشر : « فالانسان الحق (أو النفس العليا) مقدس وأبدى ومتكامل مع الوجود الالهى ـ وثانيا ـ تتحقق هذه البشرية الالهية بالتدرج وانما بكل ثقة ، وتتجلى على المستوى الفزيائى (١٧) » ٠ ومما له دلالة أن هذا « العصرى » ذاته ، كان يغنى

---

(١٦) انظر فيما بعد صفحة ٤٩ عن immanentism أو immanence Faith

(١٧) R. J. Campbell فى كتاب The New Theology ماكميلان نيويورك ١٩٠٧ ص ١٠٧ ٠ استشهد بها W. M. Horton فى كتاب Contemporary English Theory. نيويورك ١٩٣٦. ص ٣٤ ٠ فيما يتعلق بكاميل القس فى كنيسة City Temple بلندن انظر فيما بعد ص ٤٩ ٠

نغمة مختلفة سنة ١٩١٦ . اذ ركز آنئذ على الخطيئة والشر . وفى الحق ، لقد فتحت الحرب أعين كثيرين من رجال اللاهوت على « حقائق » الطبيعة البشرية . ولربما ساعدت هذه الحقائق أيضا على توكيد آراء فرويد ، وتعميقها ، أى ما قاله عن الغرائز العدوانية وغرائز الموت . وابان الحرب كان كارل بارت متشابها مع صاحب الغبطة الانبا كامبل قد تعلق بالروح العصرية ، وعكف على قراءة لوثر وكالفان والقديس بولس المرة تلو الاخرى ، وقرأ أيضا سورين كيركجورد ، ونزع بارت الى الدعوة الى عدم وجود تواصل راديكالى بين الله والانسان ، أو أية ازدواجية بينهما ــ فالانسان غارق فى الخطيئة من اثر السقطة ، ويحيا تحت حكم الله ، وكتب بارت فى تعليقه على رسائل الى الرومان ١٩١٨ : ان البشر الذين يقطنون عالم الموت هذا « هم أهل الخطيئة ، انها الخطيئة التى نعرف بها الانسان كما نعرفه ، لأننا لا نعرف أى بشر بلا خطايا ، والخطيئة قوة .. قوة ذات سيادة ، تعتمد عليها فى السيطرة على البشر » . وكتب اميل برونر بنفس القدر من التأثير : « الشر يسكن فى مركز ارادة الانسان نفسه .. ان شيئا ما قد حدث ، ولم يعد فى مقدورنا السيطرة عليه (اقتراف الخطيئة الأزلية) ، ويفوق الخراب مقدرتنا على اصلاحه » (١٨) . والانسان عند بارت عاجز ، ولا أمل عنده . ويتساوى عجزه عن انقاذ نفسه مع عجز فرويد عن انقاذه ، فالله وحده ، قادر على انقاذ الانسان بما يوحى به ، وبنعمـــــه ، مثلمـــا يقوم عالم النفس فى مذهب فرويد بدور المصـــلح ، أو بدور قس الاعتراف .

ورفض الفيلسوف الكاثوليكى جاك ماريتـــــان ما قاله بارت عن « تحول الانسان الى عدم فى حضرة الاله » ، وعلى العمـــوم لقد اتسمت توكيدات بولس أو أغسطين بقوتها فى البروتستانتية المعاصرة أكثر منها فى الكاثوليكية . وحرص الأتباع الجدد لتوما الاكوينى بوجه خاص على المحافظة على تشبيه الاكوينى الوجود أو الكينونة الجامعة بالله ، وبذلك لا تظهر مثل هذه الفجوة الكبيرة بين الانسان والله . وبالرغم من شــدة تأكيد الفكر الكاثوليكى لوجود الشر فى كل موضع من العـــالم ، وعلى خطيئة المذهب الانجليكانى (اذ رأى ماريتان أن زهو الانسان بالعقل هو

---

(١٨) Karl Barth ـ رسائل رومانية ترجمة Edwyn Hoskns اكســـفورد ١٩٣٣ ص ١٦٧ ، والى كتاب The Theology of Crisis نيويورك ١٩٣٠ ص ٥٣ ، ٥٤ . كان برونر ـ الذى عمل أستاذا للاهوت لبعض الوقت فى جامعة زيورخ أقل تطرفا فى نظرته للخطيئة واللاهوت الطبيعى من بارت . وكان بارت واعظا ولاهوتيا وشغل كرسى اللاهوت فى ثلاث جامعات المانية قبل أن يقصيه النازى من المانيا .

سبب كل بلايا الحياة الحديثة كالعلمانية والمذهب المادى البورجوازى والماركسية) والقوى الشيطانية التى تعمل من خلال الانسان . وكانت الحركة النازية هى التى خطرت ببال المبجل صاحب الغبطة ألواز ماجر عميد كلية اللاهوت فى جامعة سالزبورج عندما كتب سنة ١٩٤٦ : « أننا بلغة اللاهوت قد نقول : ان عواقب الخطيئة الأزلية ليست فى ذاتها شيطانية . انها انسانية ، ولكنها من المداخل والمنافذ التى تنفذ منها الشياطين (١٩) » ، ان هذه « الروح الأبليسية » ، كما تسمى أحيانا ، وهذا التركيز على الابليسية ، أو الاستعاضة عنها بالطبيعة البشرية ، ربما كانت أوضح فى الأدب الكاثوليكى ، منها فى الفلسفة الكاثوليكية » أو اللاهوت الكاثوليكى . وروايات جورج برنانوس (كرواية Sous le soleil de Satan ١٩٢٦ مثلا) وروايات فرانسوا مورياك وجراهام جرين حافلة بالروح الابليسية .

وفى الواقع أن الأدب الخلاق والفن الخلاق قد سجلا على نحو أفضل التقدير المتدنى الجديد للانسان ، لا من ناحية اللاعقلانية أو المرض أو الشراهة ، أى المساوىء التى تعد متوطنة فى طبيعته ، وانما أيضا من ناحية وضعه اللابطولى بالضرورة . وهذه حقيقة معروفة ، وتكفى أمثلة قليلة لاثباتها ، ومن ناحية تصوير الشر الانسانى ، لربما بدا من الغريب فى الحق أن لا يتسلط على الكتاب والفنانين موضوع انسانية الانسان أو لا انسانيته فى النظر الى الانسان الآخر فى حقبة الحروب الكبرى ومعسكرات الاعتقال ، وهذا هو جوهر رواية وليم جولدبرج The Condemned of Altona (١٩٥٩) ، وحاول جولدبرج أن يكتشف ما الذى يشبه الانسان عندما ينتزع منه رداء الحضارة فأجرى احدى التجارب ، واخترع موضوع حادث ارتطام طائرة ، وأسقط نفرا من الانجليز من تلاميذ المدارس على جزيرة قاحلة غير مأهولة ، وراقب ما يحدث لهم : لقد ارتدوا جميعا ــ باستثناء قلائل من الغلمان ــ الى الهمجية ولم يتحولوا الى همج نبلاء (فيها سخرية من روسو) وانما الى همج غلاظ القلوب ، ولاعقلانيين ، ونفس كل واحد منهم عن روح التدمير الكامنة فيه بالعدوان على الآخرين ، ولم يتركز موضوع احدى تمثيليات سارتر على الحرية ، التى بدت واضحة فى مؤلفاته الوجودية ، ولكنه دار حول القدرية ، فالانسان محكوم عليه بحكم طبيعته أن يقترف الشر .

---

(١٩) Satan. نشر Sheed and Ward نيويورك ١٩٥٢ ص ٤٨٩ . ويتالف هذا الكتاب من مقالات ألفها علماء كاثوليك من أوربا . واسم مقال Alois Mager هو Satan in our Days

وما خطر ببال سارتر آنئذ هو الروح الاجرامية فى القرن العشرين ، من هو المسئول عنها فى نهاية المطاف ؟ ، وتجيء الاجابة صادرة من صوت البطل فرانس فون جيرلاخ ، وتسمع من شريط تسجيل يدار بعد وفاته : « ما كان من المستبعد أن يكون عهدنا عهدا طيبا ، لولا أن الانسان منذ أمد لا يذكره قد خضع لرقابة عدو قاس ، أقسم على القضاء عليه ، أى على الوحش الأصلع الشرير آكل لحوم البشر ، انه بمعنى أصح الانسان بالذات » ، وضرب فون جيرلاخ الذى ينتمى الى النازية (وجزار سمولنسك) الوحش ، عندما رآه على مرأى من عيون جيرانه ، والقى به على الأرض من قبيل الدفاع عن النفس ، ثم اكتشف فيما بعد أن الوحش مازال يحيا بداخله ، وبدأ يشعر بالذنب وبالجرم : « ان الانسان قد مات » ، وأنا شاهد على ذلك (٢٠) » .

واختار المصور الانجليزى فرنسيس بيكون (وهو من فنانى القرن العشرين) هذه الفكرة موضوعا للوحاته . ومن سخريات الأقدار ، أن يكون المصور واحدا من الذرية المتأخرة للفيلسوف فرنسيس بيكون من عهد اليزابث العظيم ، ولقد سبق أن كشف التعبيريون بالفعل عن الطبيعة البشرية البدائية ، التى كانت تتسم غالبا بعنف مظهرها ، وافتقارها الى الضوابط ، واستحضر السيرياليون فى عشرينات القرن العشرين صورا مثيرة للتقزز منتزعة من العقل الباطن ، بينما كانوا يتظاهرون «رسميا» بأنهم من المتفاءلين (كما يبين من منشورات بريتون المتعاقبة ، التى ربطت بين الحركة الرومانتيكية والشيوعية وتحدثت عن « تحرر الانسان ») . واتبعت الكوابيس فى لوحات بيكون (كالشخصيات الصارخة المحبوسة فى صناديق شفافة ، ودراسة عمليات الصلب والمذابح والأجنة) هذا الاتجاه العام ، ولكنها كانت قطعا متفاءلة . فلقد صور بيكون مثلا فى احدى لوحاته ١٩٤٦ جزارا متوحشا تحت مظلة (لوحة رقم ٥) وهو يعبر عن مشاعر الفزع ، والمراد منا هنا أن نشاهد الوحشية والشر والهلع جميعا الذى استطاع أن يحدثه الانسان فى أى عهد ، وليس مجرد أهوال حرب معينة .

ويتمثل الانسان الضحية لنا فى صورة أكبر فى أدب القرن العشرين وفنه ، من الانسان الشرير ، وهذه هى الصورة التى تسقط على أفضل وجه الروح الجديدة للحط من النفس (أى النفس موضع

---

(٢٠) Sartre فى كتاب Les Séquestrés d'Altona نهاية الفصل الخامس وانظر أيضا الفصل الثانى .

الازدراء ، والمتشنجة ، التي لا تســـــاوى شيئا أساسا ، الدارجة ، والعاجزة فى وجه الظروف التي تزيد عن الظروف الاعتيادية de trop المفتقرة الى كل من المصداقية أو القامة) ، أو اللابطل بكل اختصار . وتحضرنا فى هذا المقام رواية جيمس جويس « مســـــتر بلوم » الفقير الضئيل حسن الطوية ، وكذلك شخصية « ك » عنـــد فرانس كافكا وروكينتان عند جان بول سارتر ، وشخصيات كثيرة أخرى ، ويعلن عن محاكمة «ك» لجريمة لم يعلن عن هويتها ، ويحاول ك الاهتداء الى العدالة ، ويعجز عن العثور عليها ، وينتهى الأمر بالقضاء عليه مقابل محاولته ، ومرة أخرى فى رواية التحول ، يستيقظ انسان ما فى صباح يوم من الأيام بعد أن أمضى الليل منزعجا من أثر أحلام غير مريحة ، ليلفى نفسه قد تحول الى حشرة ضخمة ، ويزحف حول الحجرة : « انه سرير انسان عادى ، وان كان صغيرا للغاية » ، ولكنه لا ينهض أبدا ، وتزداد حركاته قصورا حتى موته ، وأيا كان هذا الشخص ، فان جريجور سامسا عند كافكا ، قد مثل صورة شفافة للانسان الحديث الدائم الانكماش . لقد كان هـــذا نوع الصور التى عرضها سارتر فى ثلاثينات القرن العشرين . ففى Nausea ١٩٣٧ يزور انطوان روكنتان اللابطل عند ســـارتر متحف بوفيل ، وهناك يشاهد صور صفوة أبناء البلد فى القرن التاسع عشر ، ويدون فى مذكراته ما يلى : « بغير أى تحفظ عقلى ، فاننى معجب بحكم هذا الرجل » أن كل هؤلاء المواطنين المحترمين يفهمون كل شىء كحقوقهم وواجباتهم ، حتى ما سيحل بهم بعد موتهم ، ومن ثم فانهم يتصرفون بكل ثقة ، ولكن بالطبع كان كل هذا اللغو وهما ، مثلما أوضح قبل ذلك : « للانسان الذى علم نفسه بنفسه » وكان يتحدث معه فى مقهى المدينة ، وتشابه هذا الرجل مع الناس المرسومين فى اللوحات . اذ كان هـــذا الشخص الأخير من الانسانيين ، الذين يؤمنون بالانسان ، وان كان لا يؤمن بالله ، أى يؤمن بشجاعته وانسانيته ، وبالانسانية كهـــدف ، ويقول روكنتان : ليس الأمر هكذا ، فكل ما يعرفه الانســـان هو أنه موجود ، وأن العالم موجود ولكن لغير سبب ، وكتب وهو يتأمل حالة الانسان : « لقد كنا كوما من الكائنات الحية ، ولم يكن لدينا أوهى سبب لأن نكون هناك ... وأنا ـ ناعم ضعيف مبتذل ومقرف أحتال بأفكار قاتمة .. وأنا أيضا كنت على الطريق » حقا ان الانسان حر ولكن الحرية التى ظن أنه شعر بها كانت « أقرب شبها بالموت (٢١) » ، كفى هـــذا

(٢١) Sartre — (La Nausée) الغثيان ، ترجمة Lloyd Alexander لنـــدن ١٩٤٩ ص ١١٤ ـ ١٢٣ ، ١٥١ ، ١٦٥ ، ١٧٢ ـ ١٧٣ .

بالنسبة لحكم الانسان ، فهو بكل بساطة الانسان de trop أو بمعنى أصبح شيء أكثر من الانسان ·

وفي فن الرسام المثال السويسري البرتو جياكوميتي ، لم يكن المعنى الأسمى هو شعور الانسان بقدرته على الاختيار ، بقدر كونه الشعور بابتعاد الانسان ، ووحدته ، وشعوره بالهلع ، هنا أيضا لا يلزم أن تتوافق شروح الفنان الشفهية لأهدافه بالضرورة هي وما يعتقد أننا نراه في عمله الفني · وكان جياكوميتي بالذات مجربا كثير الاهتمام بمشكلات المكان ، ومنظر الأشياء كما تبدو للعين الانسانية أو للخيال ، أو الذاكرة ، والمسافة التي تفصل بيننا وبين الأشياء في مختلف الحالات ، غير أن ما كان يعنيه أكثر من ذلك هو كيف نقدر أعمالا مثل « المرأة التي أضاعت حياتها سدى » ؛ واللوحة التي كثيرا ما ظهرت في مستنسخات « ميدان المدينة » أو « ساحة المدينة » وفيها يتعاقب مرور الشخصيات ، الواحدة تلو الأخرى دون أن تنبس ببنت شفة ، ولوحة أخرى هي ، يدان تمسكان بالفراغ · ومن المعروف أن جياكوميتي قد اتصل بعض الوقت بالسيرياليين ، وأنه كان صديقا لسارتر · ومهما كانت دلالات ذلك فان ما يهمنا هو أن الكثير من الأعمال الفنية لجياكوميتي تعرض صورة النفس الهلوع التي لا تكف عن الشعور بالخوف من الفراغ (لوحة رقم ٦) ١٩٣٤ ــ ١٩٣٥ مما زاد من تقلص حجمها ، وخفة سرعتها ، وقال جياكوميتي بعد أن رسم لوحة تضم شخوصا دقيقة سنة ١٩٤٥ ، أنه ما أن بدأ يرسم من الذاكرة ، مرة أخرى ، حتى انتابه « الفزع من التماثيل وقد رأى حجمها يزداد انكماشا وتقلصا ، فاختفت الرأس ولم تعد السحنة تمثل أكثر من نتفة من الحقيقة الا بعد أن تضاءل حجمها (٢٢) » · ويبرز معنى الانسان الضحية ربما بوضوح أكثر في بعض جوانب من الأعمال الفنية التشخيصية عند اثنين من الفنانين الانجليز · واللوحة الأولى التي سنذكرها مثالا هي Roman Actors (١٩٣٤ ــ لوحة رقم ٧) لويندهام لويس الذى ابتدع أسلوبا في التصوير يعرف بال Vorticism ويصنوز أشكالا انسانية ، اتخذت مظهر الآلة ، وتعد نماذج ممثلة للحضارة التي يسوقها الانسان الآلي أو « الروبوت » على حد قول لويس ، وثمة تباين حاد بين صورة الانسان الروبوت والصورة البروميثية التي ازدادت شعبيتها ابتداء من عهد الفيلسوف فرنسيس بيكون (القرن السابع عشر) للانسان الذى يسيطر على الطبيعة ،

(٢٢) جاء الاستشهاد بها في كتاب Alberto Gicometti مقدمة لـ Peter Selz ميويورك ١٩٦٥ ص ٤٧ ·

واللوحة الثانية التي اخترناها اسمها .
Seated Woman with Arms Extended
(١٩٥٣ ـ ١٩٥٧) لوحة رقم ٨ · وهي من ابداع النحات الأقرب الى الشباب كنيث ارميتاج ، الذى استرعت أعماله الفنية انتباه الجماهير حوالى منتصف القرن · وتمثل اللوحة شخصية انسانية عاجزة بغير خفاء ، أى انسان أقرب الى شكل البقة ولكن أعضاء جسمه متصلبة بعيدة عن المرونة ، عاجزة عن السيطرة على بيئتها ، ولقد قورنت هذه اللوحة بصورة البقة العاجزة كما رسمها كافكا فى روايته « التحول » ·

لم تقدر المعانى التى عرضت فى هذا الفصل (كالياس الابستمولوجى ، والنسبية والحط من النفس) على الاحاطة بكل ما قيل عن الانسان خلال هذه الحقبة ، وحارب الوجوديون وعلماء النفس المختصين بالشخصية والفرويديون أيضا لشد أزر الذات أو العلو عليها فى حركة مضادة للحتمية البيولوجية ، أو الأفعال الشرطية ، عند السلوكيين ، وابان ثلاثينات القرن العشرين ، وخلال فترة المقاومة (ضد ألمانيا أثناء الحرب العالمية الثانية) اتجه كتاب كثيرون بالمثل الى تأكيد دور « الالتزام » و « التمرد » ، واتجهوا ـ كما فعل أندريه مالرو ـ الى تعريف الانسان « بأنه خلاصة أفعاله ، أى ما فعل ، وما بوسعه أن يفعل » ، وأوديسا مارلو فى هذه الناحية عظيمة الأهمية ، ان لم نعتبرها نموذجا لهذا النوع من الأعمال · فبعد أن سلط الأضواء على « موت الانسان فى كتاب La tentation de l'occident ١٩٢٦ ، اتجه فيما بعد الى الحديث عن « القوة الكامنة ، والمجدالكامن وراء كينونة الانسان » ، وثورة الانسان ضد الأقدار فى عالم الفن ، وفى الناحية العملية معا ·

وشددت الوجودية على حرية الانسان ، ووضعتها فوق كل المعانى الأخرى ، فاعتمادا عليها ستتسنى له معرفة نفسه ، وعقب فلاسفة الحركة : مارتين هايدجر وسارتر وجابرييل مارسيل جميعا على فقدان الانسان الاحساس « بالوجود » فى الأزمنة الحديثة ، غير أن الانسان عبارة عن كينونة أو Dasein · ومع هذا فان الكينونة ، كما فهمها الوجوديون لم تكن معنى ثابتا ولكنها معنى دينامى ، فينبغى ألا يفهم الانسان بلغة الجواهر الساكنة ، أو على أنه من الميسور أن يرد الى قوانين علية تنطبق على الطبيعة برمتها (المذهب الوضعى) ، أو ككائن يمكن ادراجه تحت تصورات كلية (المثالية) · وهكذا يكون ما يعنيه تصور الانسان كوجود فى الواقع هو تصوره كامكانات أو صيرورة ، والمعنى الحرفى لأن « توجد » هو أن تبرز وتبزغ وتختار وتعلو على القوى المؤثرة فيك ، لا أن تكون مربوطا ربطا تاما بالماضى · فالوجود يشير الى المستقبل ·

وكما قال لودفيج بينز فانجر وهو واحد من مؤسسى السيكولوجية الوجودية : لا يتعين أن يكون عالم الأشياء Umwelt ، أى الدوافع البيولوجية والقوانين الطبيعية التى يتوافق معها الانســـان ، لا يتعين السماح لهذا العالم بالسيطرة على عالم الانسان الخاص Eigenwelt أو الوعى بالنفس والعقل و « الروح » ، وعندما يتحدث الوجودى عن الانسان فان ما يقصده دائما هو الانسان الفرد والنفس الفردية ، وليس das Man ، أو الانســـان الذى لا يزيد عن جزء من الكتـلة البشرية والمفتقر الى التفرد والأصالة والقدرة على الاختيار ورفع Eigenwelt الى الصدارة فى حياته ، ووصف بينز فانجر هذه الحالة باختيار الوجود ، وكانت هى المشكلة التى واجهت فرويد كما رأى بينز فانجر ، اذ رأى فرويد الانسان كطبيعة Homo natura ، أى قادر على تفسير أفعـــاله كآليات ودوافع وقوانين ٠ ولقد اعترض بينز فانجر على هذه الســلبية المزعومة فى مذهب فرويد ، ووضع أنثروبولوجية أخرى فى مقابل فكرة انسان homo natura ، « أى العلم الطبيعى الحق أو الفكرة البيولوجية النفيسة كما دعاها فرويد ، الذى اعتبر كل التقلبات أو التغيرات تتخذ نفس المظهر الأساسى للغريزة نفسها وبذلك تصـــبح عاملا دائم الحضور وفعالا لا يسمح بأى تغير حق » ، أما الوجود كما تخيلته أنثروبولوجية بينز فانجر فانه يسمح بامكان حدوث « التحول الحق » ، بعكس فرويد الذى لم يعرض أكثر من « جذع » الكل واحتاجت فكرته عن الطبيعـــة الغريزية للانسان الى « انماء » ، ومن المثير للاهتمام ، أن لا يربط بينز فانجر بين سيكلوجية الوجودية ــ بقدر كبير ــ وبين فرويد (الذى اعترف بأنه تعلم منه الكثير ، مثلما اعترف بفضل هردر وجوته ودلتاى ، الذى عرفه أن الانسان لا يفهم الا من تاريخه ، غنى عن القول أن التاريخ لم يدل عند بينز فانجر على الحتمية ، ولكنه دل على قدرة الانسان الخلاقة ، كما عبرت عن نفسها فى العلم والفن والأخلاق والدين (٢٣) ٠

---

(٢٣) انظر بوجه خاص المقالين كتبهما Bins Wanger بعنوان Freud's Conception of Man in the light of Anthropology (خطاب فى ذكرى العيد الثمانين لمولد فرويد) وعنوان المقال الآخر : Freud and the Magna Charta of Clinical Psychiatry وأعيد طبع المقالين فى كتاب Being in the World ــ صفحات مختارة للودفيج بينز فانجر ترجمة Jacob Needleman نيويورك ١٩٦٣ ــ كان فرويد يتراســـل هو وبينز فانجر ٠ ولكنه وصفه بأنه محافظ كما وصف تحليله الوجودى « بأنه حركة رجعية تعيدنا الى فكر الروح » ٠

وتأثر أورتيجا أى جاسيت بالمثل بدلتاى ، واستعمل أيضا لغـــة وجودية للتعبير عن تصوره للانسان فقال : « ان الانسان ليس له طبيعة ، وما عنده هو التاريخ » • فلا العلم ولا المثالية بقادرين على اكتشاف طبيعة الانسان ، لأن الانسان أكثر من جسد وروح ، وكلاهما معنيـــان ساكنان ، وليس الانسان « كيانا جاهزا » ، ولكنه كيان يقبل التشكل الى ما لا نهاية ، فلما كان الانسان يملك الحرية ، لذا ففى مقدوره أن يحدد ماذا يريد أن يكون ، وكان أورتيجا يعتز بهذه القدرة التشكيلية عند الانسان ، وقال أنها تتكشف بالتاريخ (٢٤) » ، وكثيرا ما تحدث البير كامى على نفس النحو ، وطرق المعنى نفسه ، وان كان قد ادعى أنه ليس وجوديا (لأنه اعتبر الوجودية كما تمثلت لسورين كيركجورد تتطلب « قفزة » الى الايمان الدينى ـ كما ظن كامى ـ وهذا يعنى الاستغناء عن العقل) ، وكان كامى قادرا على القول بعد الحرب العالمية الثانية « اننى متفاءل فيما يتعلق بالانسان » ، ووضع كامى ـ مثلما فعل مالرو ـ نظرة أكثر ايجابية عن الانسان • ولربما حدث هذا أثناء اشتراكه فى المقاومة الشعبية ، أو لعله بسببها ، ونبذ كامى الجدل الهيجلى الماركسى للتاريخ ، واعتقد أنه حول الانسان الى دمية • والانسان حر ، ولا تسيره أية دفقة حيوية محتومة • فهو قادر على اختيار تحدى السخف absurd ومحاربة الظلم الاجتماعى حيثما اكتشفه • وهكذا فهناك أبطال ، كما أن هناك لا أبطال فى أعمال كامى ـ كالغازى والمتمرد والطبيب الطيب القلب ، الذى يحارب الطاعون ، وهناك أيضا وبحق لمحة من الخاصة البطولية للانسان واضحة فى الكثير من الفكر الوجودى والأدب الوجودى •

غير أنها بطولة توصف بالحلاوة والمرارة معا ، اذ كان الأبطال ، الذين يظهرون فى هذه الأعمال ، من أسخف الأبطال ، فهم يعرفون أنهم يحيون فى عالم سخيف ويعرفون أنهم اشكال ، وأن العالم اشكال ، فقد يكون كل شىء حرا فى العالم ، ولكن وقبل أن يجهر كامى بهذا القول فانه سبق أن قال مقارنا موقفه بالموقف المسيحى ، « أنه متشاءم فيما يتعلق بالمصير الانسانى (٢٥) » ، وكان سارتر ـ وكان منافسا لكامى فى بعض

---

(٢٤) انظر الى مقال Ortega الشهير عن التاريخ كمذهب فى كتاب الفلسفة والتاريخ (مقالات مقدمة الى ارنست كاسيرر) جمع R. Klibansky اكسفورد ١٩٣٦ •

(٢٥) Albert Camus « شذرات من بيان ألقى فى دير دومينيكى فى Latour-Maubourg سنة ١٩٤٨ ضمن كتاب المقاومة والثورة والموت ، ترجمة من الفرنسية الى الانجليزية Alfred A. Knopf نيويورك ١٩٦١ ص ٧٢ ـ ٧٣ •

المناسبات ــ قد دفع أوريست بطل تمثيلية « الذباب » ، التى ظهرت أثناء الحرب الى القول في النهاية ــ ، وبعد أن قام بدور البطل فتحـدى الاله زيوس والطاغية اجبستوس ، وبذلك استعاد الحرية لأهل أرجوس ـ « محكوم على أن لا أتبع أى قانون غير قانون أوريست » ، وقال سارتر : « ان الحياة البشرية تبدأ من الجانب البعيد من اليأس » ، وهكذا لم يستطع حتى الانسان الوجودى الهرب من الاتصاف بالاشكال · وتحدث ايمانويل مونييه ــ وهو واحد من حركة « الشخصانية » أو أنصار تدعيم الشخصية الانسانية في فرنسا ومحرر الصحيفة الجديدة Espoir عن « اساءة وضع التصور الكلاسيكى للانسان » فى القرن العشرين ، وقارن هذه الحالة باساءة وضع أصحاب المنظور الاقليدى فى نظر علماء الهندسة الذين جاءوا فيما بعد ، وليس من شك أنه قد حدثت أمثال هذه الاساءات للوضع . وبسببها : أصبح الانسان أقل وضوحا فى ادراكه لطبيعته ، وساء اعتقاده فى نفسه ، وكتب مونييه فى ثلاثينات القرن العشرين ، وكان مهموما لأسباب مفهومة ، ويخشى أن يؤدى الغيظ المترتب على نفى الانسان للانسان الى تدمير الانسان للانسان » (٢٦) · وكان من الشائع على هذا العهد الكلام عن الضجر ، مثلما فعل مونييه ، بعد أن حلت كلمة الضـــــجر محل السعادة ، التى كانت يوما ما فكرة مستحدثة فى أوربا ·

---

(٢٦) Emmanuel Mounier ــ ازمة القرن العشرين · ضـــمن كتاب Be not Afraid ــ دراسات فى سيكلوجية الشخصية ترجمة Cynthia Rowland نيويورك ١٩٥٤ ص ١٤٦ ــ ١٤٨ ·

(٣)

احتجاب الاله *

حددت الرسائل اللاهوتية لديتريش بونهوفر ، التى اشـــتهرت فيما بعد ، وكان قد دونها أثناء سجن النازيين له ، الملامح البارزة لما جرى فى أوربا من الناحية الدينية فى النصـــف الأول من القرن العشرين ، وتتلخص فى النقاط الآتية : أولا ـ الاتجاه الشامل نحو العلمانية . وثانيا ـ ظهور مذاهب لاهوتية جديدة لمواجهة هذا الموقف . وثالثا ـ اشارة سريعة لشعوره بالأسف لأن الوقت لم يمهله لذكر أى شىء آخر ، بعد أن نفذ فيه حكم الاعدام وكان لا يتجاوز التاسعة والثلاثين من عمره ، على أنه قد نوه الى قرب ظهور مذهب لاهوتى أكثر راديكالية يحمل اسمه واختار له عنوان : « المسيحية اللادينية » . ولقد نشأ بونهوفر فى أسرة علمانية ، كانت تسخر من اللاهوت ، واضطهدته الدولة الألمانية (ليس لما أبدى من آراء دينية ، وانما لدوره فى مقـــاومة الحكومة) . وكان بونهوفر فى موقف أفضل من الأكثرية ، مما ساعده على تقدير الخطـوات

(★) يتطلب العنوان الغريب الذى وضعه المؤلف لهذا الفصل شيئا من التعقيب والايضاح ، فأولا لا بد أن اطمئن القارىء الى أن المؤلف شديد الايمان بضرورة الدين ، ومن ثم فانه اعتبر قضية الله ضمن الأسئلة الدائمة ، التى لا تتأثر بالزمن ، ولا تخضع للصيرورة ، ولعله رمى بذكر بعض النظريات ، التى شذت عن هذه الغاية ، الى اثبات عدم جدواها ، وأغلب الظن أنه نسب اليها ما سماه فى نهاية الكتاب الثالث (عن القرن التاسع عشر) بالنكسة Fin de siècle ، وما سماه فى نهاية هذا الكتاب بانهيار الغرب .. فهو شديد التمسك بوجوب بقاء الدين وفكرة الله ، كقضية أساسية أو ضمن الأسئلة الدائمة . وعنوانه « احتجاب الاله » متأثر بعنوان الحلقة الأخيرة من ملحمة فاجنر « غسق الآلهة » Goetterdaemerung وكذلك بعنوان أحد كتب نيتشه التى هاجم فيها فاجنر وعنوانه « غسق الأوثان » .

التى خطتها العلمانية ، ففى رسالة بتاريخ ٨ يونيو ١٩٤٤ ، كتب رسالة الى صديقه بيتهاجه أعرب فيها عن شـــــعوره بالامتعاض لما حدث من « عصيان كبير لله » فى القرن العشرين • وحدد قرابة القرن الثالث عشر كتاريخ لبدء الحركة العلمانية :

« التى بلغت شيئا من الاكتمال فى عصرنا ، بعد أن تعلم الانسان كيف يرد على كل الأسئلة الهامة دون أن يلجأ الى الله ، أو حتى يعتمد عليه كفرض فعال ، وقد اعترف بهذا الوضع فى الأسئلة المتعلقة بالعلم والفن ، وحتى الأخلاق ، وقلما تجرأ أحد على اثارتها مرة أخرى » (١) •

واحتوت مكتبة بونهوفر التى آلت الى بيتهاجه على مؤلفات لأرنست ترولتش وكارل بارت واميل برونر • ومن المؤكد أنه قرأ أيضا رودلف بولتمان وبول تيليش ، وتمثل هذه الأسماء أساطين اللاهوت الحر « القديم » فى ألمانيا ، كما قرأ أيضا مستحدثات اللاهوت ، التى ظهرت خلال الحرب العالمية الأولى ، وعندما كتب بونهوفر رسائله ، انتقد كل صور الدفاع عن المسيحية ، فرأى أن بارت ـ رغم دوره الهام كناقد للحضارة الحديثة ـ قد أسرف فى اتجاهه المحافظ ، وتوقعه أن يستوعب العـــــالم الحديث العقيدة المسيحية بحذافيرها ، وأن يتبعها بفضل الايمان بالكتب المقدسة والكنيسة • أما خطأ بولتمان فلا يرجع الى غلوه فى تجريد العهد الجديد من الكتاب المقدس من الأساطير ، وانما لأنه لم يذهب بعيدا فى هـــــذا الاتجاه بالقدر الكافى ، وحاول تيليش بشجاعة أن يفسر العالم الجديد ، بعد تلوينه بلون الدين ، ولكن العالم « انتزعه من فوق كرسيه ، فسار فى طريقه معتمدا على نفسه » ، وحتى الكنيسة القائمة على الاعتراف فانها بعد أن شرعت فى معارضة الكنيسة الخاضعة للنازية فى ألمانيا ـ وكان بونهوفر من أقطابها لفترة ما ـ تعثرت ، واتجهت الى الاستعادة المحافظة للاهوت المسيحية التاريخية ، والظاهر أن رسالة بونهوفر ـ وان لم تتضح وضوحا كاملا ـ كانت تجاوزت كل لاهوت آخر ، وحاولت الاتيان بنوع جديد من المسيحية الراديكالية (*) ، سمتها الأمانة الكاملة ، و « الاستغناء عن كل مهاترات باسم الدين » ، بما فى ذلك اسم الله نفسه ، الذى لم يعد له أى معنى عند معظم الناس ، وان استبقت المسيح المعـــذب حتى

---

(١) Dietrich Bonhoeffer ـ رسائل واوراق من السجن جمع بيتهاجه ١٩٦٦ ص ١٩٤ ـ ١٩٥ •

(*) أين هى هذه المسيحية الراديكالية ، الآن ؟ ان ما بقى هو المسيحية الأصيلـة ، التى عاشت رغم اساءة فهمها جملة مرات ورغم ما مر بها من اعاصير ـ (المترجم) •

تستطيع لمس أحوال الناس الراهنة ، ولكن يبقى سؤال مفتوح : ألم يمثل دين بونهوفر اللاديني افلاسا فى مهمة اللاهوت بأسرها ، كما فهمت تقليديا على الأقل ٠

لقد أصاب بونهوفر ـ بطبيعة الحال ـ عندما ذكر أن العلمانية قد أصابت شيئا من الاكتمال فى القرن العشرين ، ولقد أصبح هذا الرأى مفهوما الآن على وجه العموم بحيث قلما يلوح من الضرورى الافاضة فى الكلام عنه ، أو توثيق تفاصيله (٢) ٠ ومع هذا فثمة نقاط معينة تحتاج الى توكيد لتوضيح هذه العلمانية فى منظورها التاريخى الصحيح ، ولتفسير كيف أثرت فيما استحدثه اللاهوت ٠ فأولا ـ لابد من التفرقة بين نوعين من العلمانية : النوع الأول ، وقد تحدث عنه بونهوفر بالفعل وهو ما سماه كارل هايم : « بالعلمانية الحقة » ٠ انه العلمانية الحقة التى رآها هايم سائدة بين الجنود فى الحرب العالمية الثانية أكثر من الحرب العالمية الأولى ، وأثبتت صدق نبوءة نيتشه ، وتمثل اتجاها « صامتا » ، بعد أن استبعدت الاهتمام بالمسائل الدينية ، واعتبرت مثل هذه المسائل لا معنى لها ، ولا تستحق حتى أى استجابة مناسبة ، ولن تكون هذه الاستجابة ـ بطبيعة الحال ـ فى صورة نضال كالذى طلب من المعارضين للكنيسة والملحدين ٠ وقال هايم : « ان مناقشة هذه المسائل لا تتخذ صورة الحوار بين الكنيسة والعالم ، فهى لا تزيد أبدا عن مونولوج للكنيسة مع نفسها (٣) » وبوسعنا أن نختار من عالم الفكر نموذجا لهذا « الانسان العلمانى » الجديد ، أى الوجودى الملحد الذى يبدأ برهانه باعلان موت الله ، فمثلا بعد أن قبل جان بول سارتر صيحة المجنون نيتشه واعتبرها حكما صحيحا على الحقيقة ، فانه اتجه الى وجود الله ، واعتقد سارتر أن هذه الوجودية الانسانية هى التى تمنح الانسان الكرامة لأنها عندما وضعته فى موضع المسئولية عن كل شىء ، فانها حررته حتى يتسنى له خلق كل الماهيات الكائنة أو التى يمكن أن تكون ٠

---

(٢) انظر لكتاب المؤلف فرانكلين باومر Religion and the Rise of Scepticism ـ نيويورك ١٩٦٠ الفصل الرابع ٠

(٣) Christian Faith and Natural Science — Karl Heim
نيويورك ١٩٥٣ ص ١٦ ٠ وهايم فيلسوف وعالم لاهوت معروف فى أعقاب الحرب العالمية الأولى واعتمد اعتمادا قويا على مقال
— Helmut Thielicke — Der Mensch des Sakularismus.
عند تصوره للعلمانية ٠

ومع هذا فقد اكتشف سارتر أن الانسان فى محنة ، وأن هذه المحنة ستسوقه لنوع آخر من العلمانية التى لا تتصف بعـدم المبالاة بالمسائل الدينية ، ولكنها تتميز بالضيق لعجز الانسان عن اجابة هذه المسائل بالايجاب ، حتى لوكانت الاجابة هي الشعور بأنه بلا مأوى في الكون ، وكانت هذه الفكرة هي الموضوع الأساسى للآدب الجاد ابتداء من فرانس كافكا الى البير كامى : محنة الأنسان فى القرن العشرين المقتنع بموت الله (*) ، ولكنه لا يشعر بالابتهاج من جراء ذلك ، كما حـدث لنيتشه ، وانما شعر باليأس ، لأنه يحيا بغير معان مجاوزة (ترانسندتالية)، وان كان يعرف أنه فى مسيس الحاجة اليها ، ودفع آرثر كيسلر أحـد شخوص رواياته الى القول : « نحن الذين سلبنا ٠٠ سلبنا من الايمان ، نعم نحن المشردون ماديا وروحيا » ، ويتطلع بطله جوليان ديلاتره ــ الذي وصف بأنه شاعر يتمتع بشيء من الاعجاب فى ثلاثينات القرن العشرين ــ الي مأوى جديد ، ولكن الأمل ضعيف ، والى ولاء كونى جديد « يتمشى مع عقيدة يقبلها القرن العشرون (٤) » ، وتعد رواية القلعة (التى ألفها كافكا ١٩٢٢ كما يحتمل) النموذج الكامل لهـــذا النوع الثانى من العلمانية ، ففيها يحاول اللابطل أن يتصل بالله تليفونيا هناك عند الشاطىء الصخرى ، ولكنه لا ينجح أبدا ، ويكتشف كافكا أو « K » أن الله يبدو بالتناوب بعيدا وقاسيا بالمقاييس الانسانية ، ولا يقبل القياس بالعقل الانسانى ، ويحتمل أن لا يكون موجودا ، ويموت « K » بغير أن يتلقى أى اخطار رسمى من البيروقراطيين فى القلعة بتعيينه مساحا فى قريتـه الواقعة عند كعب الشاطىء الصخرى ٠

فما هو سر هذا الانحراف نحو العلمانية ، سواء أكانت « حقيقية » أم داعية لليأس ؟ ، وكما لاحظ بونهـوفر فان علمانيـة القرن العشرين تمثل تصاعدا لحركة ترتد الى القرون الوسطي ٠ ولكن ثمة أسبابا خاصة وراء موجة العلمانية فى القرن العشرين ، فهناك بطبيعة الحال ، أحداث معينة لم يسبق لها مثيل ، ولم يسبق وقوعها من قبل ، وكما ذكر أحد أساطين جامعة اكسفورد بفظاظة فى كتاب Honest to God Debate فى ستينات القرن العشرين : « كيف نفكر فى وجـــود الله بعد معركة

---

(٤) The Age of Longing — Arthur Koesteler.
ماكميلان نيويورك ١٩٥١ ــ ص ٢٨ ، ص ١٣٧ ٠

(*) لعل تمسك الوجوديين بمثل هذه العبارات الجوفاء كان سر نهايتهم السريعة ، فلقد كرروا عبارة « الله قد مات » التى قالها ليتيشه قبل اصابته بالخبل ودخوله مستشفى الأمراض العقلية بفترة قصيرة ، وجعلوها شعارا مخبولا لمذاهبهم ــ المترجم ٠

السموم (فى فرنسا فى الحرب العالمية الأولى) وبعد أوسشفيتز (٥) »
ومن بين الاسباب الأهم من الناحية النظرية : الاخفـــاق الجلى للدين فى الاحاطة بالنظرة العلمية للعالم ، أو حتى للتوافق معها على نحو مقبول ، وكما سنرى ، لقد أدرك رجال اللاهوت الذين حاولوا تخليص الدين من الأساطير هذا الاخفاق كمشكلة خاصة ، ومن ثم فانهم قطعوا شوطا كبيرا لاقناع الناس بأن الايمان بالمسيحية لم يعد يعتمد على قبول ما لم يعــد يساير الزمان ، أى كونيات الكتاب المقدس ، هـــذا هو أول سبب ، أما السبب الثانى فهو ظهور العلم الجديد للتحليل النفسى الذى ظهر أنه يحاول استبعاد الدين باعتباره وهما (أو هذا على أقل تقدير هو ما ذكره فرويد) وأنه غير جدير بأى مستقبل ، لقد اخترع الانسان الآلهة صراحة حتى يخفف من شدة قلقه فى مواجهة أخطـــار الحيـــاة ، وكتب لويس C. S. Lewis فى سيرته الذاتية :ان علم النفس الجديد كان على هـــذا العهد (ولم نستوعبه كله ، وان كان قد فعل ذلك آنئذ) غير أننا قد تأثرنا جميعا به • وكان ما شغل بالنا أكثر من ذلك هو الفانتازيا وأحلام المنى (٦) ، كما أن الجو المعادى للميتافزيقا المتمثـــل فى تفجر كل من الوجودية والمذهب الوضعى لم يساعد على تيسير مهمة نوع معين من التفكير الدينى • اذ دفع الميتافيزيقيين من أهل اللاهوت الى الشك ، ومن ثم ساقوا الدين الى عالم الايمان الذى بدا غير مقبول فى نظر الانسان العادى ، بناء على الأسباب المذكورة سلفا ، وأسباب أخرى •

ولكن من بين جميع الأسباب التى ضخمت دور العلمانية فى القرن العشرين ، يحتمل أن تكون التاريخانية هى أكثر العـــوامل اكراها على اتباع هذا الموقف • ويكاد الجميع يشيرون باصبع الاتهام اليها ، ان عاجلا أو آجلا ، ويصفونها بأنها عقبة كأداء رئيسية فى وجه الايمان الدينى ، وكما قال سارتر على سبيل المثال : لقد تحدث الله الينا فيما مضى ، ولكنه الآن قد لاذ بالصمت » ، ويعنى بذلك أن الانسان فى الماضى كان يعتقد أنه سمع الله ،ولكنه لم يعد قادرا الآن على قبول اعتقاد مماثل • وأفصح ارنست ترولتش ـ وكان بالذات من رجال الـــلاهوت ، وان كان من المدرسة التاريخية المعارضة للمدرسة الدوجماطيقية ـ عند كلامه عن « مشكلة التاريخانيـــة » فى عشرينات القرن العشرين وقال فى كتاب

---

(٥) Alasdair MacIntyre «God and the Theologians» (١٩٦٣) اعيد طبعه فى كتاب Against the Self-Images of the Age. نيويورك ١٩٧١ •

(٦) C. S. Lewis — Surprised by Joy نيويورك ١٩٥٥ ص ٢٠٣ •

ميكر : « لم يعد التاريخ مجرد وسيلة للنظر الى الأشياء ، ولكنه أساس كل فكر فى القيم والمبادىء » ، ورأى أنه من سوء الحظ أن تؤدى دراسة التاريخ « لا الى فهم أفضل ، وانما الى اضعاف كل القيم والأسس الراسخة للوجود الانسانى » (٧) اذ أوضح التاريخ أن كل شىء : القانون والأخلاق والدين والفن فى تحول لا يتوقف ، ولربما أقنع ترولتش نفسه بأنه استطاع التغلب على التاريخانية عندما رجع الى التاريخ ، لأنه اعتقد أن دراسة التاريخ تكشف عن الحقيقة المطلقة برغم انكسارها فى أشكال عديدة ، لا شكل منها مطلق ، ولا حتى الديانة المسيحية ذاتها . وعلى أى حال ، لقد أدرك ترولتش تماما المشكلة التى خلقتها التاريخانية للحضارة الغربية ، ووهب نفسه للتنبيه اليها ، ونتيجة للنقد التاريخى ، كتب ترولتش : « لقد تأثر الناس فى كل مكان » ـ وكان يتحدث عن فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى ـ « بنسبية الأشياء جميعا وعرضيتها ، بما فى ذلك أسمى مثل الحضارة (٨) » ، فكيف يتسنى للدين ، بعماده القائم على الايمان بالحقيقة المطلقة أن يبقى فى مثل هذا المناخ .

ونهضت المذاهب اللاهوتية الجديدة التى أشار اليها بونهوفر وآخرون لمواجهة هذه الأزمة ـ كما سماها بعض ـ أو أزمة العلمانية التى هددت بابتلاع العالم ، ولمواجهة أزمة أحداث العالم التى عجزت المذاهب اللاهوتية الأقدم عن التحدث عنها ، كما ساد الشعور ، وهنا سنكتفى بتناول أفضل المعروف من المذاهب اللاهوتية الجديدة ، ومن بينها « الأورثوذكسية الجديدة » كما فسرها بارت ، وعدل هذا التفسير بولتمان وتيليش وأتباع المذهب الاكوينى الجديد (نسبة الى توما الاكوينى) ، وناصرها بين آخرين جاك ماريتان ، وتأتى بعدها الصوفية الجديدة (وقد ذكرها على نحو عابر فقط) ثم لاهوت الدفقات Process أو « اللاهوت الدينامى » الذى جاءت به فلسفة الدين عند الفرد نورث وايتهد وآخرين . وان مجرد سرد أسماء هؤلاء الرجال ـ وكلهم من الصف الأول للمفكرين ـ ليؤكد مدى عنفوان التفكير الدينى فى ظل هذه الحضارة العلمانية . ويالها من مفارقة ! فمن جهة لقد تحولت الحضارة الأوروبية الى اتباع

---

(٧) Ernst Troeltsch جاءت فى كتاب George Iggers « معنى التاريخ عند الألمان » ، ١٩٦٩ ص ١٧٨ ، ١٨٩ ، والكتاب الاساسى لترولتش هو Der Historismus und seine Probleme ونشر ١٩٢٢ .

Troeltsch ـ الفكر المسيحى تاريخه وتطبيقاته ـ لندن ١٩٢٣ ص ٧ وعنوان هذا الكتاب قد أسىء اختياره لأن الكتاب يتألف من محاضرات أعدت للالقاء فى انجلترا عن التاريخانية ، وكيف يتغلب عليها Ueber Windung

العلمانية ، الى حد تجاهل مسائل الدين ، أو الرثاء لها ، ومن جهـــة أخرى ، لقد نهض اللاهوت ، وشارك فى مجادلات فياضة بالحيـــوية عن كيفية تحدث الناس عن الله فى هذا العصر الجديد .

ولابد لكى نفهم الأورثوذكسية الجديدة أن نتذاكر ـ أولا ـ التأكيد الأساس لليبرالية البروتستانتية ، التى قامت الأورثوذكسية الجـــديدة لقهرها ، وبأى حال ، لا تمثل الليبرالية اتجاها واحدا ، وقد أصبحت تعرف أساسا بتفاؤل نظرتها الى الانسان والتاريخ ، وعلى الجملة ، فانها كانت تؤثر عدم اصدار أى أحكام ميتافيزيقية عن الله . وهـــذا هو ما ورثته عن كانط ، الذى قال ان على الانسان أن لا يعرف الله ، لأن المعرفة ، تقتصر على عالم الظواهر . وتجنبت الليبرالية البروتســـتانتية « المقولات اليونانية القديمة كفكرة الكفاية الذاتية والكينـــونة والجوهر واللاتغير » وبناء على ذلك تصورت الله كامنا فى الحياة والحضارة ، وكما هو معروف للناس فى التجربة (شلايرماخر) ، وأنه ليس منفصلا عن الطبيعة والتاريخ ، ولكنه مطلق ومنتشر فى شتى الأنحاء (هيجل) ، وربما تصورته حتى كمتناهى أو كمتغير يصـــارع حتى يحقق الارتقاء التطورى والتقدم التاريخى (اللاهوت التطورى) أو كضامن (وهـــو ما فعله يسوع لتحقيق الشخصية الأخلاقية للانسان ، وبناء مملكة الله على الأرض (البرخت ريتشل) أو على أنه يكشف نفسه فى الأنساق العظيمة للقيمة والأديان فى التاريخ (المدرسة التاريخية لأدولف هارناك وترولتش) ، وأجمل نيافة الأسقف كامبل قس معبد المدينة بلنـــدن الرسالة الليبرالية ، فحث الناس على الكف عن التفكير فى الله « على أنه أسمى من العالم وبمعزل عنه ، بدلا من أن يعبر عن نفسه من خـــلال العالم » ، و « عندما أقول الله فانى أقصد القوة الخفية ، التى تهتدى الى التعبير فى الكون .. والحاضرة فى أدق ذرة ، وفى الكل المذهل العجيب . ولقد اكتشفت أن هذه القوة هى الحقيقة الوحيدة ، التى ليس بمقدورى التخلص منها فياترى أى شىء آخر تكون .. انها نفسى (٩) » .

وتداعى هذا « اللاهوت الجديد » ـ كما سماه كامبل ـ عندما اندلعت الحرب العالمية الأولى ، فقد تخلى عنه كامبل ذاته ، وحـــذا حذوه بارث وتيليش ، وان كان ـ كما سنرى ـ قد ترك بصماته عليهم جميعا ، ومن

---

(٩) The New Theology — R. J. Campbell لندن ١٩١٣ ص ٤ ، ص ١٨
لكى تحصل على مقتطفات ممتازة من اللاهـــوت البروتســـتانتى الليبرالى انظر مقال Idea of God since 1800 — Langdon Gilkey فى Dictionary of the History of Ideas الجزء الثانى .

بين الثالوث الناطق بالألمانية ، الذى رعى الزعامة اللاهوتية فى عشرات السنوات التالية ، لعل بارت وحده كان أورثوذكسيا للغاية · ولقد حذر صراحة من شلايرماخر « أب اللاهوت الحديث » ، واعتقد بارت أنه ينتمى الى سلسلة الأسلاف التى ترتد عبر كيركجورد الى لوتر وكالفان ، ومنهما الى القديس بولس وجرميا · فما هو الخطأ الذى اقترفه شلايرماخر ؟ ، لقد حاول شلايرماخر ، مثلما فعل اللاهوت الحر بوجه عام التغلب على الثنائية الموجودة عند لوتر ، ومن ثم سعى الى انشاء معبرة بين السماء والأرض تمكن الانسان من العبور عليها بكل تبجيل وتوقير · وحاول بارت استعادة الثنائية ، وهذا هو الذى دفع خصومه الى وخز لاهوته ووصفه بأنه أورثوذكسى جديد ، ولقد سماه هو بالذات بلاهوت الأزمة ، أو اللاهوت الجدلى (بالمعنى الذى قصده كيركجورد وليس بالمعنى الهيجلى ، لأن الله وحده قادر على تحقيق تآلف الدعوى الانسانية ونقيض الدعوى) ، وظهر لاهوت بارت لأول مرة مكتملا فى كتابه « رسائل روما » Roemerbrief ١٩١٨ (وهو تعقيب على رسائل القديس بولس الى الرومان) وهو الذى عرف الناس باسمه واحتوى الكتاب على محور رسالته ، رغم تحويره فيما بعد · ويقال أن هذه الرسالة هى التى دفعت أدولف هارناك العجوز ، وأستاذ بارت فى جامعة ماربورج الى الارتجاف ، وروح كيركجورد واضحة فيها لا تخطئها الفراسة (١٠) ، فلقد وضع بارت متأسيا بكيركجورد فجوة كبيرة بين الله والطبيعة (أى الله من ناحية امكان ذكر أى شىء عنه) ، اذ كان بارت فى هذه المرحلة من تفكيره ينكر حتى امكان وجود لاهوت طبيعى ، فالله فى نظره متسامى ، وليس كامنا ، أو هو آخر — بمعنى الكلمة ، وما يعرفه الانسان عن الله قد جاءه عن طريق الوحى ، أو كما تحدث الله اليه فى الكتاب المقدس عبر يسوع المسيح ، أما الطبيعة (ولم يتشبه بارت فى هذا المقام بتوما الاكوينى) فغارقة فى الخطيئة ، وبعد أن فقد الانسان الصورة المقدسة ، اغترب التاريخ بالمثل عن الله ، ولم يعد له أى معنى ، وعلى هذا فاذا أريد عبور هذه الهاوية يتعين أن تكون نقطة البدء من « الآخر » وليس من « هنا » أى من أعلى وليس من أسفل · اذ لجأ بارت حتى فى تشبيهاته الى الاستعارة من عصر أقدم ، أى قبل نكبة العلم الحديث (١١) ، ولا يخفى

(١٠) ترجمت مؤلفات كيركجورد الى الالمانية قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة (١٩٠٩ — ١٩١١). وليس من شك أنها قد ازدادت استهواء للمنصفين بعد أن تعرضوا لموقف ما بعد الحرب ·

(١١) اخترع بارت مصطلحات جديدة مثل wholly other · أى الآخر تماما واللاهوت الجدلى ·

ان هذا اللاهوت قد اتخذ الصدارة بعد الشعور بالاحباط فى الحرب العظمى ، ان لم يكن من أثرها وصنعها ، ولربما اعتقد أن هذا المذهب هو النظير الدينى لكتاب أوزفالت شبنجلر « انهيار الغرب » ، الذى نشر فى فترة متقاربة مع نشر كتاب رسائل من روما Roemerbrief فلا عجب بعد كل هذا ، اذا اقشعر هارناك الكوكب الساطع فى المدرسة الدينية التاريخية • وطبقا لما قاله بارت : الله تقى بار عادل ، أما الانسان وتاريخ الانسان فيدلان على الانحراف عن روح التقوى ، وان مبادىء الله وحدها هى التى ستعيد الانسان الى حظيرة الايمان ، وتحقق له السعادة (*) •

وعلى الرغم من أن بولتمان وتيليش قد اشتركا فى بعض آراء بارت ، الا أنهما لم يتماثلا هما والحركة الاورثوذكسية الجديدة الا فى أضيق نطاق ، اذ كانت هناك مؤثرات واضحة أخرى تأثرا بها ، وبخاصة الوجودية • فلقد تأثر الاثنان بمارتين هايدجر ، الذى كان يدرس أيضا فى جامعة ماربورج ابان عشرينات القرن العشرين (١٢) • وفضلا عن ذلك ــ فان بولتمان وتيليش كليهما ، رغم اختلاف أسلوبهما قد حاولا الربط بين الدين والحضارة العلمانية ، ولكن بغير عودة الى التفاؤل الليبرالى • واشتهر بولتمان ــ وهو يكبر بارت بسنتين ــ فيما بعد ، عندما نشر أثناء الحرب العالمية الثانية مقالا بعنوان « العهد الجديد والأساطير » ، فلقد ركز بولتمان خلال هذا المقال كله الكلام على مشكلة الرسالة المسيحية: لماذا غدت المسيحية غير معقولة عند أبناء العالم الحديث ؟ ، وأرجع هذه الحالة الى أنها تخفت فى رسالتها فى الزى الخاطىء ، ولقد أثار المقال نقاشا فى الداوئر المسيحية ، ودارت تساؤلات بولتمان حول المعانى الآتية : كيف ينتظر قبول الانسان الحديث الذى شب على العلم الحديث « لكونيات عصر سابق للعلم ؟ » وكيف يتسنى للانسان الحديث الاعتقاد فى أى العالم يتكون من ثلاثة طوابق (السماء وجهنم والأرض) أو أن يؤمن بوجود ملائكة ، وأن هناك قوى أسمى من الطبيعة تتدخل فيما يدور على الأرض ، أو يؤمن بالصعود بمعناه الحرفى ، أو بالبعث الذى يتعذر قبوله لا محالة « كمعجزة طبيعية » وكانت اجابة بولتمان واضحة « اذا

(١٢) عين Bultmann استاذا للعهد الجديد والتاريخ الباكر للمسيحية ١٩٢١ • وشغل Tillich وظيفة أستاذ للاهوت فى ماربورج سنة ١٩٢٤ •

(★) أن تعلق الكاتب ببعض رجال اللاهوت الألمان مثل بارت وتيليش وبولتمان من أهم دلائل اثبات ايمانه ، وعدم رضائه عن التقاليع الكثيرة التى أفسدت الانسانية فى القرنين ١٩ ، ٢٠ – (المترجم) •

أريد المحافظة على حقيقة العهد الجديد فان الطريق الوحيد لذلك هو استبعاد ما فيه من أساطير (١٣) » ، فلابد أن لا يرتبط الايمان بنظرة متخلفة للعالم ، وهكذا وقف بولتمان الى جانب الليبراليين الى أقصى حد ، غير أنه اعتقد أن الليبراليين قد تخلوا ، أو حرفوا على أقل تقدير الكيريجما (أى رسالة الانجيل) والأساطير أيضا ، ومن هنا فرق بولتمان تفرقة حادة بين الأساطير الخاضعة للتاريخ ، والمنظور الى العالم من وجهة النظر المسيحية وماهيتها الأبدية ، وفسر هذا المنظور أو هذه النظرة الى العالم على نحو وجودى أكثر منه تاريخى ، ففسر العهد الجديد على أنه وصف للقاء الانسان بالاله فى الهنا والآن • ويروى هذا الكتاب المقدس أساسا محنة الانسان واليأس الذى يعيش فى ظلاله فى عالم اللاثبات والموت ، وما تحقق له من خلاص بفضل المسيح ، واختلف بولتمان هو والفلاسفة الوجوديين فى نقطة حرجة واحدة ، لأن الانسان الذى سقط سقوطا كاملا لا يتمتع بالاستقلال الذاتى ، كما يدعون ، وليس بقادر على تحقيق « الوجود الحق » اذا اكتفى بالتأمل وتأكيد ذاته ، فالله المتسامى وحده هو الذى يستطيع تخليص الانسان من نفسه من خلال انقاذ المسيح ، « ان هذا يقينا ما صنعه المسيح ، ففى اللحظة نفسها التى عجز فيها الانسان عن فعل أى شيء أقدم الله وفعل — والحق أنه قد صنع بالفعل — عملا لصالح الانسان (١٤) » وعلى الرغم من اصرار بولتمان على استبعاد الأساطير ، الا أنه ظل تابعا للأورثوذكسية الجديدة فى جوانب هامة ، وتشابه هو وبارت الذى انتقد برنامجه ، واعتقد فى وجود اغراب فى علاقة الله بالانسان ، وأن الله وحده قادر على التغلب عليه ، وفى القول بأن الانسان عاجز عن قول ما هو أكثر من القليل عن الله ، بغير أن يحول « المتسامى (الترانسندنتالى) الى أساطير » ، ولا يعرف الانسان الله الا من خلال ما يوحى به •

ولاهوت بول تيليش أصعب فى تحديد طابعه ، وفلسفته الدينية أيضا ، لأنه لا ينتمى الى أى مدرسة ، كما أنه لم ينشىء أية مدرسة (١٥) ،

---

(١٣) Rudolf Bultmann فى كتاب Neues Testament und Mythologie (١٩٤١) ضمن كتاب من جمع H. W. Bartsch و Kerygma and Myth — هاربر نيويورك ١٩٦١ ص ١٠ •

(١٤) نفس المرجع ص ٣١ •

(١٥) الحرب العالمية الثانية فى الولايات المتحدة وأوربا أيضا • ولقد نزح الى أمريكا ١٩٣٣ عندما صعد هتلر الى السلطة ، ولكنه عاد الى أوربا جملة مرات بعد الحرب •

ووصف نفسه بأنه يقف على الحدود بين الليبرالية والأورثوذكسية ، وبين اللاهوت والفلسفة ، وبين الدين والحضارة • ومن ناحية الحضارة ، اعتقد تيليش أنه يقتفي أثر شلايرماخر ، الذى حاول فى عهده أن « يجتذب المتعلقين بالحضارة من محتقرى الدين » وتتطلب هذه المهمة - فى رأى تيليش - لا مجرد الاكتفاء باستبعاد الأساطير من الكونيات المتخلفة ، أو استعمال كلمات ومعايير تناسب العصر ، وانما يتطلب ذلك أيضا اعادة النظر فى الحضارة العلمانية ذاتها ، وتقديرها ، وكان تيليش ضد عزل الدين عن باقى مقومات الحضارة ، واعتقد أن كلا من اللاهوت الكيرجماتيقى (أى التابع الحرفى للكتب المقدسة ، الذى يردد كل ما جاء بهـا) واللاهوت الليبرالى قد فعلا ذلك ، ففى اللاهوت الأول خصص للحضارة مجال الى جانب المجالات الاخرى ، أما اللاهوت الليبرالى فقد أصدر أحكاما تخص هذه الحضارة ، ومن هنا اتجه تيليش منذ وقت باكر الى التحدث عن « لاهوت الحضارة (١٦) » ، وساعدته معرفته بالفلسفة واللاهوت معا على الاضطلاع بهذه المهمة ، وكتب تيليش : « ان الدين هو جوهر الحضارة ، والحضارة تعبير عن الدين (١٧) » والفلسفة مثلا من المستحيل الاعتقاد بأنها مستقلة استقلالا تاما وغير مرتبطة بالدين ، وتسأل الفلسفة أسئلة وجودية ، واللاهوت يرد عليها ، ان هذا هو ما يسمى منهج الارتباط عند تيليش ، وقد طبقه على الفن أيضا ، ومن يتأثر بزخارف الفسيفساء فى رافينا ، أو باللوحات الجدرانية فى مصلى السيستينى أوبرمبرانت فى شيخوخته ، يتعذر سؤاله هل كانت تجربته دينية أم حضارية ؟ •

« ولعل الأصوب هو القول بأن تجربته حضارية » من ناحيـة الشكل ، ودينية فى جانب المضمون ، فهى حضارية لعدم ارتباطها بأى فعل معين من أفعال الطقوس ، ودينية لأنها تثير التساؤل حول المطلق وحدود الوجود الانسانى ، ويصح هذا تماما عن التصوير والموسيقى والشعر والفلسفة والعلم (١٨) » •

وفى الواقع فان الحضارة تدل على معان متضاربة • فهى من ناحية

---

(١٦) ظهر أول بحث لتيليش عن لاهوت الحضارة سنة ١٩١٩ وعندما تولى الأستاذية Privat dozent فانه قام بتدريس اللاهوت فى برلين من ١٩١٩ الى ١٩٢٤ والقى جملة محاضرات عن العلاقة بين الدين والفلسفة والفن والسياسة وعلم النفس •

(١٧) Tillich - العصر البروتسانتى شيكاجو ١٩٤٨ ص xvii

(١٨) Tillich - تفسير التاريخ - على الحافة مخطط فى صورة ترجمة ذاتية نيويورك ١٩٣٦ ص ٤٩ •

ـ تشير ـ كما في الحالات المبينة آنفا ـ الى ما وراءها ، أى الى أحد المعانى الأبدية ، ومن ناحية أخرى ، فانها اذا فقدت كل احساس بالمعنى فانها قد تهوى الى عالم التفاهة أو الشيطانية • واذا استعملنا مصطلحات تيليش قلنا أنه قد أراد دينا علمانيا دينيا ، theonomous في مقابل الدين التسلطى heteronomous ، أو الحضارة العلمانية المستقلة عن الله •

والله عند تيليش ـ بقدر ما اعتقد أنه بالمقدور التحدث عن الله ـ ترانسندتالى وكامن معا ، والواقع أنه قد تحدث عن كمون ما هو علوى ووجه تيليش نقدا الى « ما فوق الطبيعانية » التى وضعت الله خارج العالم الطبيعى ، وفى الوقت نفسه فقد كان لديه احساس ثاقب للغاية بغموض النظام الزمنى ، وميله الى الشيطانية demonic بنظرته الى الله على الطريقة الهيجيلية • وقال تيليش : لابد أن يوجد شيء ما « يدعم ناحية الزمان ولكنه لا يخضع لها » ، ويجوز القول بأن الله هو الخلاق والأساس الذى تقوم عليه هاوية الوجود » • ومصدر كل معنى متفجر من كل ما هو متناهى كالطبيعة والتاريخ والانسان ، بيد أن الله يعنى أيضا : « الكينونة فى ذاتها ، وليس مجرد أى كينونة (١٩) » • ورمز للعلوى غير المشروط ورآه ليس نسبيا على أى نحو ، أو صيرورة •

على أن تيليش قد تحدث أيضا عن « التأليهية العلوية » وما كان يعنيه بذلك ليس فقدان كلمة « الله » قوتها فى الأزمنة الحديثة ، وأنها تحولت الى كلمة دارجة ، وانما كان يعنى أن المذاهب التأليهية القديمة كانت لاهوتا رديئا :

« الله فى التأليهية اللاهوتية كينونة ، ولكنه ليس كينونة فى ذاتها • وبهذه الصفة ، فانه مقيد بالتكوين المؤلف من موضوع وذات فى الواقع ، أى أنه موضوع لنا باعتبارنا ذوات • وفى الوقت نفسه فنحن موضوعات له بوصفه هو ذات ، وهذا الكلام حاسم لضرورة العلو على التأليهية اللاهوتية ، لأن الله عندما يكون ذاتا فانه يحولنى الى موضوع ، ولا يزيد عن مجرد موضوع ، فلقد حرمنى من ذاتيتى لأنه أقوى من الجميع ، ويعرف الجميع •• ان الله يظهر كطاغية لا يقهر • وككينونة تبدو

---

(١٩) انظر الى كتاب Tillich ـ اللاهوت النسقى ـ فيما يتعلق بالمصطلحات والتقاليد الواردة فى هذه الفقرة • ونشر الجزء الأول من ١٩٥١ •

كل الكينونات الأخرى بالمقـــارنة بكينونتـــــه محرومة من الحرية أو الذاتية (٢٠) » ٠

وهكذا سلم تيليش بوجود « اله فوق الآلهة » يعد فى نهاية المطاف وراء المقولات العقلانية ، ولا يستطاع التحدث عنه الا بالرمز ، ويلتقى به فى التجربة الدينية ، لقد كانت صيغة التصور عنـد تيليش مماثلة لصيغة بولتمان ، فكلاهما صيغة وجودية ، اذ يشعر الانسان بعد أن قذف به فى الوجود بنفسه ككينونة متناهية ، وتؤدى هـــذه الحالة الى شعور بالقلق يعجز الانسان عن البرء منه الا فى تجربة « العلو الذاتية » ، أو كما نستطيع القول على نحو رمزى : عندما يكشف الله نفسه للانسان كروح ، وتعلم تيليش فى وقت مبكر ، كما أخبرنا فى واحـــدة من « اسكتشات » سيره الذاتية المتعددة أن الدين قد يبـدأ بتجربة (٢١) الحضور الالهى ، وينتقل من هـــــذه التجربة الى فكرة الله ، « وليس العكس » ، وعندما شدد على كلمة تجربة ، فانه وضع نفسه فى صف شلايرماخر واللاهوت الفنومنولوجى لردولف أوتو والصوفيين ٠ واقترب تيليش عندما صاغ مصطلح « لاهوت الحضارة » ومصطلح « الاله فوق الاله » من معاصريه ، الذين بدت لهم تصورات اللاهوت التقليـــــدى بلا معنى ٠

وتتطلب الصوفية ، التى أشار اليها تيليش ، فيما كتب ، اشارة عابرة ، وعلى الرغم من أن الصوفية لم تكن من الحركات الكبرى فى الفكر الدينى ، الا أنها كانت ذات دلالة ، وتحدث العميد اينج من كنيســـة القديس بول فى لندن « عن حدوث اعادة احياء كبرى للاهتمام بالموضوع » وترجع هذه الواقعة الى وقت باكر من سنة ١٨٩٩ ، وجاء فى أعقـاب محاضرات « بامبتون » لاينج عن التصوف المسيحى تيار من الكتب ذات الأهمية الفائقة لوليم جيمس (١٩٠٢) والبارون فون هوجل Hugel سنة ١٩٠٨ ورودلف أوتو ١٩١٧ ، وايفلين اندرهيل ، ولا داعى لذكر اسم ألدوس هكسلى ، الذى اكتشف الصوفية فى باكورة حياته ، ثم أسقطها مفضلا النزعة الهمجية السامية لدافيد هربرت لورنس (الروائى الشهير) ثم عاد اليها فى النهـــاية كفلسفته الشـــخصية فى رواية Eyeless in Gaza (١٩٣٦) وبوجه خاص فى كتابه The Perennial

(٢٠) Tillich — شجاعة ان تكون ١٩٥٢ ص ١٨٤ — ١٨٥ ٠

(٢١) Tillich — خواطر فى صورة سيرة ذاتية ضمن كتاب The Theology of Paul Tillich ماكميلان نيويورك ١٩٥٢ ص ٦ ٠

Philosophy (١٩٤٥) ، وفى كل هذه المؤلفات ، ثمة تنويه « بتجربة الوجد » ، التي تفوق التصور التـــأملي والتجربة • غير أنها ميســـورة للانسان بفضل ملكة خاصة أو مقولة قبلية من مقولات العقل ، يفترض أنه حاصل عليها • ولم يكن تيليش بعيدا عن نقد الصوفية ، ومن ثم قال عنها أنها تظهر في الأوقات التي يوجه فيها الانتقادات للمقدسات التقليدية ، والصيغ الكنائسية فى الدين ، وبوسعنا القول أيضا أن الصوفية الجديدة فى القرن العشرين قد ناظرت بزوغ سيكلوجية الأعماق وتذوق الجانب اللاعقـــلانى فى الحيــاة الذهنيـــة ، وناظرت كذلك نقـــد المذاهب اللاهوتية القائلة بالكمون ، واعادة احياء تصور ما فوق الطبيعة والتبرم من الدوجما باعتبارها متعارضة مع التجربة الجديدة المستحدثة • وباين رودلف أوتو فى كتاب طبع جملة طبعات (٢٢) ، وتأثر به تيليش ، بين عقلانية المسيحية التقليدية و « التدين الأعمق » • وماهية هذا التدين الأعمق كامنة فى فكرة (أو تجربة بالأحرى) « القداسة » التى قال عنها أوتو أنها تحتوى فى باطنهـــا على « عنصر » فوق العنصرين الأخلاقى والعقلانى ، هذا العنصر هو العنصر ال numinous (ولعـــل أقرب مصطلحات الصوفية الاسلامية اليه هو « الوجد ») ، الذى يتعذر التعبير عنه ، ولكنه يؤدى الى الشعور بالعلو كحقيقة واحدة كاملة ، وانتقـــد تيليش صوفية أوتو باعتبارها ليست من هذا العالم ، ومع هذا فقد رأى تيليش الصوفية ضرورية لكل التجارب الدينية الحقة • انها تمثل الخط الأفقى ، وتشير الى « المعنى الأبدى فى ذاته » وبغيرها تنعـــدم فاعلية « الخط الأفقى » ، الذى يمثل العنصر الممثل للحياة العملية والمجتمع ، ويصبح عاجزا •

وفى الوقت نفسه ، قامت الاكوينية الجديدة ، أى الحركة اللاهوتية الجديدة الأساسية التى نمت فى نطاق الكنيســـة الكاثوليـكية ونشرت الاتجاه العقلانى وعارضت — بطريقتها الخاصة — العلمانية والعصرية ، ولم تخل الكاثوليكية من وجود بعض المناظرين للعصرية أو الحداثة ، ومع هذا فقد ارتدت الأكوينية الجديدة الى اتجاه تقليدى للفـــكر ، أى الى ميتافزيقا القديس توما • ومهدت لها اعادة احيـــاء المذهب المدرسى فى القرن التاسع عشر وتصارع البابوات الثلاثة ، وآخرهم هو البابا بيوس

---

(٢٢) Rudolf Otto — Das Heilige (معنى القداسة ١٩١٧) حقق هذه الكتاب وفقا لطابعه تأثيرا مماثلا لتأثير كتاب كارل بارث : Roemerbrief الذى ظهر فى السنة التالية •

الحادى عشر ، الذى أكد فى الكتاب الموسوعى Studiorum Ducem (١٩٢٣) دور الصدارة الذى يمثله توما الاكوينى فى اللاهوت المسيحى ، وذكر مابين الاكوينية والمذاهب الكانطية والبرجسونية ومذهب كارل بارت من اختلاف ، فلقد قضت هذه المذاهب على الانسان أمام الله ، كما قال الفيلسوف الفرنسى جاك ماريتان ، نعم لقـــد رفعت من قدرة الذهن الانسانى على معرفة الطبيعة الأساسية للأشياء ، الا أنها فى الوقت نفسه ـ متباينة مع الديكارتية ـ قد جعلته خاضعا « للموضـــــوع ، أى الله والكينونة » وبذلك استعادت له النظام والتماسك ، ومن الجدير بالأهمية أن الاكوينية الجديدة قد تركزت على فلسفة الوجــــود التى رآها ايتين جيلسون المؤرخ الكاثوليكى للفكر الوسيط فى صميم التقاليد الغربيــة منذ عهد الاغريق ، ومثل هنرى برجســـــون ، الذى كان مازال يتمتع بشعبية كبرى العدو الأساسى عندما جاء بفلسفته فى الديمومة وبمعارضته للمغالاة فى تقدير دور العقل أو الذهن anti-intellectualism وتعلم جميع أوائل الاكوينيين من برجسون ، الا أنهم انقلبوا ضده فى نهاية الأمر ، باعتباره قمة رسل الهيرقليطية · وقال ماريتان فى أول كتبه : « ما هو جديد فى فلسفة برجســـــون هو الصيرورة البحتــة لهيراقليطس » ، وصرح برجسون ومريده ادوارد ليروا : « أن كل شيء فى الواقع يصير وكل شيء يتطور ·· وهناك تغيرات ، ولكن ليس هناك أشــــياء تتغير ولا تدل الحركة على وجود متحرك ، والحقيقى عبارة عن صيرورة بحتة (٣٠) » ورئى للتغلب على هذه « الأخطاء » أنه من الضرورى الى حد كبير اعادة توكيد « أولوية الكينونة على الصيرورة » ، كما ذكر الأب جاريجور ـ لاجرانج الكوكب الساطع فى مدرسة لوفان للاهوت ، أى وجوب الربط بين التغير وأساس ثابت للوجود · وكان هذا ما فعله القديس توما متبعا أرسطو ، عندما فسر التغير على أنه امكان محول الى فعل وأنه من نتاج علة · وساعدت هذه الأفكار على ارجاع المسيحيين فى نهاية الأمر الى الماهية البحتة والكينـــونة الحرة ، أو الذات الالهيــة ، واستخلص ماريتان القول : « بأن الكينونة هى الشيء الوحيـــد الذى يدوم » ·

فلا عجب اذا هاجم ماريتـان فيما بعـــد « بييرتيــار » Teilhard دى شاردان أيضا ، بعد أن حاول « تيار » وهو من اليسوعيين ومن علماء الحفريات المرموقين ، وتأثر برجسون تأثرا كبيرا ، حاول أن يضع لاهوتا

---

(٢٣) Jacques Maritain ـ فلسفة برجسون والاكوينية ترجمته الى الانجليزية Mabelle Andison نيويورك ١٩٦٨ ·
ظهرت هذه الدراسة لأول مرة ١٩١٣ ·

تطوريا ، وفى هذا « الدين الجديد » كما وصفه « تيار » أحيـــانا نجاء بالمسيح المتطور evoluteur ، وضامن تصاعد المادة البدائية الى الحياة والوعى ، وقد يتجسم هذا التصاعد فى نهاية المطاف فى انسانية جماعية عليا أو في المسيح نفسه في كماله ، والمسيح هو المحرك والمشارك معا فى هذه العملية التى تدور في زمان . اذ كان لابد من وجود «بادىء الهى» أو نعمة من بداية الزمان حتى يجتذب المادة تجاه الوعي والوحدة ، أى النهاية القصوى للتاريخ ، على أن عدم بلوغ المسيح أو الله الكمال ، أو أن اكتماله سيتحقق عن طريق التطور يعبر عن حكمة كبرى ، ولم يكن المدرسيون قد قالوا بعد الكلمة الأخيرة عندما وصفوا الاله بأنه كينونة فى ذاته ، لأن الكينونة تكتسب كمالا اضافيا كلما ارتقى وعى البشرية وسما ، لأن هذا يساعد على اجتذابها للاتحاد بالله ، ان هذه الوحدة الانسانية هى ما كان يعنيه تيار « بالمسيح الكامل » وتشابه تيار هو وهيجل عندما كتب قرب نهاية حياته ان ما بث الحياة فى المسيحية لم يكن الاحساس بحداثة المخلوق ، وانما هو بالأحرى الاحساس بالاكتمال المتبادل للعالم والله (٢٤). وكان رد فعل الاكوينية الجديدة ضد هذه المسيحية الجديدة أمرا متوقعا • اذ رفضها ماريتان ووصفها بأنها غنوصية مســـيحة أخرى ، أى أنهـــا مشابهة للديكارتية ، أى من نتاج خطايا الذهن أو من خرافات اللاهوت . وتمثل « التيارية » نظرية تطورية خالصة ، حلت فيها الصيرورة محل الكينونة • وتختفى فيها كل ماهية أو طبيعة تكونت فى حالة سكون من تلقاء نفسها (٢٥) •

ومع هذا فلم تكن التيارية ــ بأى حال ــ التيار اللاهوتى الوحيد ، الذى أكد الصيرورة • اذ تنتمى التيارية فى أرحب مظاهرها الى عائلة أكبر من الفكر الدينى تسمى أحيانا « بلاهوت الدفقات » process أو الـ finitism • ومن المستطاع اظهار تباينه تباينا حادا هو وفلسفة الكينونة الاكوينية • ومن هذه الناحية ، من الممكن القول بتباينه مع الأورثوذكسية الجديدة ، أو حتى هو والوجودية التوراوية ، ولاهـــوت الدفقة مستلهم بقدر كبير من العلم الحديث أو من فلسفة العلم ، وكان تيار بالذات غارقا فى التطورية • والفكر الدينى لصـــمويل الكسندر والفرد نورث وايتهـــد مستمد ، بالمثل ــ أو ربما أكثر من ذلك من الرياضيات الحديثة والفزياء الحديثة • وتحـــدثت محاضرات جيفورد

---

(٢٥) Maritain نفس المصدر • من المعروف ان Teilhard كان يشعر بمضايقات من رؤسائه الذين حرموا نشر أكثر مؤلفاته تاملا واستبصارا •

لألكسندر ، التى القيت ابان الحرب العالمية الأولى (٢٦) بلغــة التطور الحادث emergent • غير أن الكسندر قد أسمى الخامة التى تتألف منها كل الموجودات بالمكان ــ الزمان • ويذكرنا هــذا المعنى بمينوفسكى وأينشتين (٢٧) ، كما لم ينس الكسندر التنــويه ، وانبثقت من معنى المكان ــ الزمان مستويات متعاقبة من الوجود : المادة والحياة والعقــل والألوهية • والله هو أى كيان يتصف بالألوهية ، ويعرف بأنه المستوى التالى للكمال ، الذى يتطلع اليه الكون ، أو قد يقال أن الله هو « الكون بأسره المشغول فى عملية ترمى الى انبثاق هذه الخاصة الجديدة (٢٨) » • والخلاصة أن الله فى هــذه النظرة « ليس خالقا ولكنــه مخلوق » ، وسيبقى الى الأبد فى حالة تكون واعادة تكون الى جانب اتصافه بالكمون ، أى فى حالة تطور مثلما يتطور العالم • واستفاد الكسندر من الأفكار الجديدة عن المادة والتطور ، وجعل الله يتخفف من صفات الثبات والسكينة فى التاليهية ، فوسط الكارثة (يعنى الحرب) منذا الذى يظل راضيا عن اله يشارك فى تقلبات مخلوقاته ، وان كان هذا الاله يســمح بوجود المعاناة • غير أن الموقف سيتغير اذا رئى أن الله نتاج حركة العــالم ، وبوجه خاص فانه نتاج جهود الكائنات البشرية ، ويتناسب مع قيمتها ؛ فالله اذن ليس هو الذى يســمح بالصراع ، ولكن الصراع هــو الذى يحدد ••• ما ينبغى أن تكون عليه الألوهية (٢٩) •

وانتقد وايتهد أيضا فكرة الاله الســاكن والامبريالى ، أى الاله المنفصل عن عالم الطبيعية ، أو المهيمن عليه ، ولكن عند وايتهد ، كانت المراتب أكثر توازنا بين القــول بالتنــاهى فى الكون finilism والأبدية ، وتشابه هو والكسندر فبدأ من عالم التجربة ، واهتدى فى هذا العالم أو فى الطبيعة ، بين أشــياء أخرى ، الى الناحيــة الخلاقة ، أو الكائنات الفعلية المعتمدة على الدفقات in process وأشياء أبدية ، ولكن لا شىء من كل هذه الأشياء يقبل التفسير تفسيرا كاملا دون رجوع الى الله ، واعتقد وايتهد أن الله يتعين أن يكون له متطلبات • ولم يخطر على باله أن الله قد خلق العالم من عدم ــ وهو نفس موقف الكسندر • ولكن الله فى طبيعته المبدئية أو طبيعته الذهنيــة ، فانه قد اتصــف

(٢٦) فى جامعة جلاسجو (١٩١٦ ــ ١٩١٨) • والتاريخ الصحيح لمولد الكسندر هو ١٨٥٩ • وكان فى ذلك الوقت أستاذا للفلسفة فى جامعة مانشستر •

(٢٧) حول علاقة مينوفسكى وأينشتين انظر بداية الفصل التالى « كون الأحاجى » •

(٢٨) انظر كتاب Space, Time and Deity — S. Alexander ماكميلان لندن ١٩٢٠ الجزء الثانى ص ٤٢٩ وانظر الكتاب بأكمله فيما يتعلق بالالوهية

(٢٩) نفس المرجع ــ الجزء الثانى ص ٤٠٠ •

ـ بمعنى ما ـ بأنه لا يتغير ، وعلوى ، يزود الخلائق بالنماذج (وهو ليس كيانا ، كما ورد فى المذهب اللاهوتى عند وايتهـــد) ، وينظم الأفكار الأبدية ، ويعد مصدر الانبهار أو « الموضوعات الباهرة المرغوبة » لكل فعل خلاق جزئى ، ويبين من اله وايتهد تأثير كل من أفلاطون وأرسطو ، وكان قد درسهما جديا · ومع هذا فان الله « تبعـــة » ، consequent أو طبيعة بشرية ، أكدها وايتهد المرة تلو الأخرى فى معرض كلامه ، ويبين ذلك فى كتاب « الدفقة والواقع Process, and Reality (١٩٢٩) أكثر كما يبين فى كتابه الباكر Religion in the Making (١٩٢٦) ، ففى طبيعته كتبعة فانه يلمس ، أو يشعر بالمناسبات الزمنية ، ويشارك فى كل تقدم خلاق جديد فى العالم · وهكذا عندما يحدث العالم أى رد فعل فانه يرتد اليه وتزداد تجربته ثراء بالتبعية · ويجوز أن يوصف بالتناهى مثلما نصف العالم ، أو يقال أنه يتغير ويتحرك « بالدفقات » ·

« لا الله ، ولا العالم يبلغان الكمال المستقر أو الساكن · فكلاهما خاضع لأساس ميتافيزيقى فى نهاية الأمر هو التقدم الخلاق نحو الجدة ، وقد يقوم أى طرف منهما (الله أو العـــــالم) بدور أداة الجدة من أجل الآخر (٣٠) » ·

من هذا يتضح أن وايتهد عندما اتبع هذه النظرة فانه كان يسير فى ركاب التيار البرجسونى للفكر أكثر من تبعيته للتيار الأفلاطونى ، وقد تأثر أيضا بأفكار جديدة من عالم الفزياء ، وبخاصة نظرية الكم التى أوحت اليه ـ مثلما فعلت نظرية التطور ـ بروح فكرة الدفقات process فى الكون » · وقرابة نهاية حياته ، لاحظ وايتهـــد الكارثة التى حلت باللاهوت المسيحى ، عندما حاول استبعاد فكرة « الجدة » واعتقـــد أنه بالامكان صياغة حقيقة تناسب جميع العصور · لقد كان خطأ فادحا تصور الله على أنه خلق العالم من خارجه بمجرد أن فاه الله بكلمة « انطـلق » واحدة ، وتصوره كخالق يعرف كل الغيب ، وصنع العالم كما نراه الآن ، فمنذا الذى يعتقد فى هذا الوجود ·

وانتهى وايتهد الى نفس الرأى الذى اهتدى اليه الكسندر ، اذ قال : « الله فى العالم ، أو فى لا مكان ، وهو يخلق خلقا متواصلا ، داخلنـــا وحولنا ، على أن هذا الخلق عملية متصلة ، والدفقات نفسها هى التى تحقق

---

(٣٠) Process and Reality — Alfred North Whitehead
ماكميلان نيويورك ١٩٣٦ ص ٥٢٩ ـ انظر بوجه خاص الجزء الخامس الفصل الثـــانى «God and the World»

الفاعلية ، وبقدر ما يشارك الانسان فى هذه العملية الخلاقة تكون مشاركته فيما هو الهى ، والحصيلة الحقة التى يحصل عليها الانسان كشريك للخالق فى الكون هى مجده وعظمته (٣١) » ٠

وعلى الرغم من أن القائلين بالتناهى finitists قد قطعوا صلتهم بالنظريات التأليهية ، الا أنهم استبقوا الله فى مذاهبهم (بعد اعادة تعريفه بطبيعة الحال) ٠ ومع هذا فما لبث أن ظهر نمط من اللاهوت لم يتركز بحثه على مسألة كيفية مخاطبة الله ولكنه انصب على مسألة هل يستطاع الكلام عن الله فى عصر علمانى ؟ (٣٢) ، وقام ديتريش بونهوفر بدور العامل المساعد (بلغة الكيمياء) فى هذا اللاهوت الراديكالى ، وبوسعنا أن نرى الآن بوضوح آكثر كيف مهد آخرون أقل راديكالية الطريق لهذا اللاهوت : بارت بعدم تشجيعه أى نوع من اللاهوت وهو ما يعنى التحدث عن الله وتأمله) وقال بولتمان باستبعاد الأساطير من « العلوى » أو transcendent وركز تيليش اهتمامه على مشكلة لغة اللاهوت ، أما بونهوفر فقد دأب على البحث عن فكرة جديدة جوهرية وهذه الفكرة هى المسيحية بروح علمانية بعد تجريدها تماما من الميتافيزيقا ، بحيث تطابق أبعاد عالم الانسان ٠ وكتب بونهوفر الى صديقه بيتهاجه فى ربيع ١٩٤٤ يقول : « ستدهش ، وربما شعرت باضطراب اذا عرفت كيف تتالف أفكارى فى اللاهوت ؟ ، واستمر بونهوفر حتى النهاية يتحدث من حين لآخر باللغة التى تردد كلمة الله على نحو تقليدى كأن يقول : « اننا بين يدى الله » أو يذكر كلمة الوحى الالهى وتجسد الاله فى المسيح ، أو حتى كلمات كينونة الله وعلوه ولكن لم يكن هناك كثير من الشك فى أنه كان يحاول صياغة نوع من اللاهوت « العلمانى الجديد » ، لا يحتاج لمثل هذه المصطلحات والمفردات . وكان برهان بونهوفر ، وقد ذكرنا عجالة جزئية له فى بداية هذا الفصل على الوجه الآتى : سيان اذا شئنا أو لم نشأ فقد أصبح العالم علمانيا تماما الآن ، وبعد أن كان يقال أن الدين قادر على تعريف الناس كل شىء عن طريق الكلمات ، أى عن اللاهوت أو التقوى لم يعد لمثل هذا الاعتقاد أى وجود ، فلم يعد بالمستطاع دفع الناس ـ كما هم الآن ـ ببساطة

(٣١) Dialogues of Whitehead (كما سجلها Lucien Price) نيويورك ١٩٥٤ ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، وفيما يخص ملاحظات وايتهد عن اللاهوت المسيحى انظر نفس المرجع ص ١٤٣ ـ ١٤٥ ٠ وفكرته عن الطبيعة انظر ٤٧٣ ـ ٤٧٤ ٠

(٣٢) انا مدين لـ Langdon Gilkey لهذه الصيغة (انظر ملحوظة ٩ فيما يختص بالمرجع) ٠

الى التدين » فما الذى على الانسان أن يفعله ؟ فبعد أن « بلغوا سن الرشد » ، لم يعد فى وسعنا ، أو من المرغوب فيه للبشرية أن تطالب مرة أخرى بالعودة الى « أرض الطفولة » كما كان الحال فى العصور الوسطى ، وعليهم بوصفهم قد نضجوا أن يعترفوا بالموقف ، وكتب بونهوفر بلغة المفارقات : « لقد علمنا الله أن من واجبنا أن نحيا كبشر قادر على مواصلة السير بدونه (٣٣) » • ونحن قادرون على العيش بغير الله أى deux ex machina • غير أننا نعجز عن العيش بغير المسيح ، فالمسيح يحيا كاملا فى وجدان البشرية . أما الله فامره مختلف ، ويعنى ما يوصى به المسيح عند بونهوفر : « الاهتمام بالآخرين » – والتحرر من النفس التى نحرص عليها حتى الموت » ، أو الصلب ، ويذكرنا انشغال بونهوفر بفكرة الصلب « بمعاناة الله » • وكثيرا ما ناقش اللاهوتيون الانجليز هذا المعنى ابان الحرب العالمية الأولى (٣٤) ، وبعدها •• اذ كان الاله الذى يعانى ، والضعيف الذى لا حيلة له فى هذا العالم ، هو نقطة انطلاق لاهوت بونهوفر « الخاص بالعالم » •

ان أى ابتعاد متطرف من النظريات الأخرى فى لاهوت الأمس واليوم يعنى ما يكاد يشبه اللالاهوت • فهو يعكس اجتياح العلمانية للاهوت وقبول الاقتناع بالحجج العلمانية ، أو ما يفتقر منها الى الاقناع ، ومن المستبعد أن يقبل ذلك حتى تيليش أو بارت أو ماريتان ، وهو يعكس أيضا وهن الرؤيا الميتافيزيقية الملحوظ فى الفلسفة المعاصرة ، وعندما بالغ أتباع بونهوفر ، أى أتباع لاهوت فكرة « موت الاله » ، التى تحولت الى اكليشيه فى أوربا وأمريكا ، كان معنى هذا هو اقتصار اللاهوت على الأحكام التجريبية الخاصة بالانسان ، وعالمه ، وفقدان أى نوع من

---

(٣٤) Bonhoeffer نفس المرجع (انظر ملحوظة غـ ١) ص ١٦٢ ، ٢٠٩ •

(٣٥) اشترك فى تاليفه G. A Studdert-Kennedy — Canon Streeter — J. K. Mozley بين آخرين • انظر W. M. Horton فى كتابه Contemporary English Theoolgy. ـ هاربر نيويورك ١٩٣٦ من ص ٤٧ – الى ٥٨

(٣٥) اخترع اللاهوتى الأمريكى William Hamilton من مدرسة العلوم الدينية بروشستر هذا المصطلح فى مقال ظهر ١٩٦٥ وبوسعنا أن نضم الى الجماعة المذكورة أسقف وولويش من انجلترا John A. T. Robinson والذى بيع من كتابه Honest to God أكثر من مليون نسخة • ونضم ايضا Thomas Altizer, Paul van Buren والأخيران أمريكيان •

الوجود العلوى تقدر حياة الانسان بلوغه (٣٦) ، وعندما تحدث مارتين بوبر عن « احتجاب الاله » فى القرن العشرين ، كان ما خطر بباله هو معنى اطلاق « سراح الله » وما قام به الفلاسفة وعلماء النفس المحدثون لم يزد عن حبس الله داخل ذاتية الانسان ، ونزع اللاهــوت نفســه بعد بونهوفر ومدرسة « موت الاله » الى الاسهام فى تأييد فكرة الاحتجاب ، (والأصح أن نقول فى تأييد فكرة الضلال) (*) ·

---

(٣٦) انظر فى هذا المقام
يبل ١٩٦٦ ـ ص ١٧٢ ، ١٧٣ والفصل الخامس ·

(★) لعل هذه النهاية تدل على ايمـــان المؤلف ، فقــد أثبت أن الدين مازال بخير والدليل عن ذلك أن يباع أكثر من مليون نسخة من كتاب بعنوان الاخلاص لله ·

(٤)

كون الاحاجى

ما هى الطبيعة ؟ لقد أجيب عن هذا السؤال على نحو مستحدث بالضرورة فى أعقاب ثورة الفزياء فى الثلث الاول من القرن العشرين ، واستهلت ثلاثة أبحاث من آيات العصر ترجع تواريخها الى ١٩٠٠ ، ١٩٠٥ ، ١٩١٦ حقبة جديدة فى التفكير العلمى ٠ وقدم البحث الأول ماكس بلانك على دفعتين ، الى الجمعية الفزيائية ببرلين ، ويعد يوم مولد نظرية الكم Quantum ، وغنى عن القول أن البحثين الآخرين هما البحثان الشهيران عن النظرية الخاصة والنظرية العامة للنسبية ، وشارك علماء فزياء آخرون أصغر سنا فى هذه البحوث المستحدثة ، ولمع من بينهم نيلز بور وارفين شرودينجر وفرنر هايزنبرج ٠ وأضافوا الى نظرية « الكم » اضافات هامة فى عشرينات القرن ، واذا جعلنا حديثنا مقصورا على دور المعاهد ، سنقول أن هذا الانجاز العظيم قد تم بصفة رئيسية فى برلين وكوبنهاجن وجوتنجن ، وابان هذه الحقبة ، اعترف بجامعة جوتنجن كواحدة من أعظم مراكز البحوث الرياضة فى العالم ، اذ كان هرمان ميكوفسكى أستاذ أينشتين أستاذا هناك ، عندما ألف مبحثه عن « النظرة ذات الأبعاد الأربعة للعالم » ، وعلى الرغم مما بين بلانك وأينشتين من اختلاف فى المزاج والطابع ، الا أنه قد نشأت بينهما صداقة فى برلين ، وكانا يتحدثان عن المسائل العلمية فى الأكاديمية ، ويشتركان فى عزف موسيقى الصحاب ، وتعاون بور وهايزنبرج فى معهد بور فى كوبنهاجن ٠

هل يعد ما قام به هؤلاء الرجال « ثورة » ، أى ثورة أخرى تقارن بالثورات المقترنة بأسماء كوبرنيك وجاليليو ونيوتن أو داروين ؟ ، وفى

الفقرة السالفة ، وضعت كلمة ثورة بين علامتى تنصيص ، باعتبارها تستحق المزيد من الفحص ، قبل أن أنتقل الى المعانى العلمية الجديدة ، وأفلسف ما عنته هذه المعانى ، والاجابة عن هذا التساؤل تبدو لى واضحة من الناحية الفعلية ، واذا عنينا بالثورة أى تغير مفاجىء بغير اعداد أو تمهيد سابق ، قام به الآخرون ، ومحو العلم الجديد تماما للعلم القديم ، أو قبول هذه المعانى الجديدة من جماعات مثقفة أكبر ، وعلى نطاق واسع ، أو حتى فهمهم لها ، سنقول أنه لم تكن هناك أى ثورة ، ومن المحال تصور فروض الآباء المؤسسين — كما يصح تسميتهم — بغير رواد سبقوهم ، وبغير وجود معاصرين يتبعون الاتجاهات عينها فى عملهم ، ويصح هذا بوجه خاص عن أينشتين ، حتى رغم ما عرف عنه كشاب ، وبأنه كان يضطلع بمهمة التفكير — الى حد كبير — فى معزل عن عالم المحترفين من علماء الفزياء ، ولاحظ أينشتين فى مذكرات سيرته الذاتية ، التى كان يسميها أحيانا من قبيل الدعابة « مرثيته » لاحظ أن نظام التعليم فى شبابه كان نظاما هزيلا • وقال ان هذا النظام كان يفرض جمودا دوجماطيقيا على مسائل ذات أهمية رئيسية : « ففى البداية (لو كانت هناك مثل هذه البداية) خلق الله قوانين الحركة لنيوتن ، والى جانبها الكتل والقوى الضرورية ، هذا هو كل شيء وكل ما بعد ذلك قد جاء فى الأعقاب بعد ارتقاء مناهج الرياضة المناسبة المعتمدة على الاستنباط (١) » ، ولكنه استطرد وذكر ما قامت به الكهرومغناطيسية لميشيل فاراداى وما قام به كلارك ماكسويل من دور حاسم لتحطيم الميكانيكا النيوتينية • وعندما أشار الى فاراداى — وكان أينشتين يحتفظ بصورة له معلقة فى حجرة مكتبه — فانه قد أرجعنا الى بواكير القرن التاسع عشر • ومن العجيب أن يتجاهل أينشتين التجربة الشهيرة لميكلسون مورلى ١٨٨٧ التى فجرت فكرة الأثير الثابت ، الذى تدور الأرض من خلاله ، وصغر أينشتين أيضا من دور مينوفسكى كرياضى ، بيد أنه ليس من شك أنه قد عرف الهندسات اللااقليدية فى القرن التاسع عشر ، واستعملها ، وبخاصة الهندسة الاهليجيلية elliptic والهندسة الكروية لبرنارت Bernhard ريمان ، التى يسرت لأينشتين وآخرين تصور ما يسمى انحناءات المكان ، أو المكان — الزمان . ولم ينس

---

(١) Autobiographical Notes - Einstein Philosopher - Scientist. فى كتاب : Albert Einstein تحت اشراف P. A. Schilpp — ١٩٤٩ ص ١٩ •

أينشتين الثناء على كل من لورنتس A Lorentz وارنست ماخ ، فلقد قام لورنتس بالاستعاضة عن الاثر البعيد للفعل عند نيوتن بالمجال الالكترومغناطيسى . أما أرنست ماخ فاستحق الثناء ، « لتشككه واستقلاله فى الرأى وعدم تعرضه للفساد فى نظرته للوحدات المطلقة عند نيوتن ، ووقع كتاب علم الميكانيكا لماخ فى يدى أينشتين ١٨٩٧ . وفيه وصف المكان المطلق والحركة المطلقة : « بأنهما أشياء من صنع العقل ولا يستطاع الحصول عليهما من التجربة (٢) » . ولقد رفض ماخ النظر الى الأجرام المنعزلة ، التى تدور فى كون فارغ ، نظرة مجردة ، وتحدث ماخ كثيرا عن نسبية الحركات ، وقال : « لا وجود فى نظرى لغير الحركات النسبية » وقبل نشر أول بحث لأينشتين بسنة واحدة ، قام فزيائى آخر : هنرى بوانكاريه بالتحدث بالفعل عن مبدأ النسبية ، وان كان لم يشرحه أو يتكلم عنه بافاضة واستيفاء ، وهكذا تتكرر القصة نفسها التى حدثت لنيوتن وداروين ، أى قصة المبتكرين الذين يقفون على أكتاف عمالقة .

وعندما حان الوقت المناسب ، لم يحدث انقطاع كامل عن الماضى « الكلاسيكى » . اذ استمرت الفزياء الكلاسيكية (٣) صحيحة فى مستوى التجربة اليومية ، أى فى النطاق الذى يتوسط الكون الأصغر والكون الأكبر ، واستمرت تدرس فى المدارس . على أن المبتكرين أنفسهم — وبخاصة أبناء الرعيل الأول — لم يعتقدوا أنهم ثوريون بالضرورة ، أو أنهم ابتعدوا عن الطرائق الكلاسيكية فى التفكير ، وفى مقدورنا أن نكتب صفحات عديدة عن الاتجاه المحافظ لبلانك وأينشتين ، مشابهة لتلك التى نكتبها عن كوبرنيك ونيوتن ، ويروى لنا بلانك كيف أمضى سنوات ، حاول فيها المواءمة بين نظرية الكم ، فى الفعل ، والنظرية الكلاسيكية . وتنازل عن هذه المحاولة فى آخر الأمر ، وان كان قد استمر فى مجالات أخرى يتبع العادات الكلاسيكية للفكر ، ولعل ما ساعده على تحقيق ذلك هو بروسيته . وعلى أى حال ، لقد استمر بلانك يردد كلمة مطلق فى سيرة حياته العلمية ، وكان ما دفعه فى المقام الأول

---

(٢) «Ernst Mach » علم الميكانيكا » ضمن كتاب The Changless Order جمع تحت اشراف George Braziller نيويورك ١٦٧ ص ١٤٣ ولقد عين ماخ عالم الفيزياء التمسوى والفيلسوف المعروف أستاذا للفيزياء فى براج حيث نشر كتابه .

(٣) Classical كما هى مستعملة هنا تشير الى فيزياء القرن السابع عشر التى بلغت ذروتها عند نيوتن .

لتكريس نفسه للعلم هو ايمانه بوجود عالم خارجي « أي شيء مستقل عن الانسان وشيء مطلق » ، الا أن هذا الشيء يقبل الاستدلال العقلي الانساني ، ولا يعني تحول بلانك الى الاعتقاد في نظرية الكم ونظرية النسبية تنازله عن هذه المعتقدات ، وكما قال : لقد كان الأمر عكس ذلك « لأن مهمتنا هي العثور على المطلق في كل هذه العوامل والبيانات ، أي ما هو صحيح كليا وثابت وكامن فيها (٤) » ، ومن بين هذه الثوابت سرعة الضوء الى جانب المقدار الأولى للفعل الذى اكتشفه بلانك ، ومبدأ الحد الأدنى من الفعل Least action الموروث عن النظرية الكلاسيكية .
وبالمثل ، لقد تعلق أينشتين – رغم أن عقله كان أقل خضوعا للتقاليد – بعناد ببعض الفروض التقليدية . ورغم استعداده الكامل لاستبعاد بعض المعاني المطلقة لنيوتن (وليسامحنى نيوتن !) ، الا أنه احتفظ ببعضها ، وعلى الأخص الحتمية الصارمة التى تخضع لها الحادثات الفزيائية events ولما كان أينشتين من المشتركين المهمين في وضع نظرية الكم الا أنه رفض مبدأ اللاحتمية ، وكتب الى ماكس بورن سنة ١٩٤٤ : « اننا في توقعاتنا العلمية قد اتخذنا موقفا يتشابه وقطبى المغناطيس : فأنت تعتقد أن الله يلعب لعبة الظهر أى يتبع المصادفة في تصرفاته ، أما أنا فأؤمن بوجود قوانين كاملة تفسر عالم الأشياء والموجودات كموضوعات حقة (٥) » ، واعتبر شباب الفزيائيين – بما في ذلك بورن – نزعة أينشتين التشككية في هذه المسألة مأساة له ولأنفسهم ، والأصح هو تسمية موقفه بالموقف المحافظ لا الشاك .

واتخذ الرأى العام المثقف نظرة مغالى فيها في اتجاهه العلمى المحافظ الى العالم بالمقارنة بعلماء الفزياء ، كما لاحظ الفرد نورث وايتهد ، فلم يقبل هذا الرأى العام ، أو ربما لم يبال بفهم الأفكار العلمية الجديدة حتى بعد أن طرحها بلانك وأينشتين من خلال اطار شبه تقليدى ، وبينما زاد اتجاه العلم نحو التجريد والتخيل ، استمر رسوخ فكرة المفهومية (*) في الحياة العامة للبشرية ، وكأن بينهما تناسبا طرديا . « اذ سادت المفهومية الأدب ، وافترض أن يكون الأمر بالمثل في شتى العلوم الانسانية (٦) » .

(٤) Max Planck – « سيرة ذاتية علمية وأبحاث أخرى » ترجمها للانجليزية ، F. Gaynor ١٩٤٩ ، ص ٤٧ .

(٥) استشهد بها Schilpp (انظر ملحوظة ف ١) ص ١٧٦ .

(٦) Alfred North Whitehead — Nature and Life شيكاجو . ١٩٣٤ ص ٤

(*) ترجمتنا لكلمتى Common sense

وبوسعنا أن نضيف أن هذا الفرض قد سرى أيضا على العلوم الاجتماعية ، التى استمرت أمدا طويلا تعتمد على نموذج الحتمية الكلاسيكية ، ومن الظواهر المختلفة ، ولكنها مساوية فى الأهمية ، ولم يذكرها وايتهد : ازدياد العداء للعلم بوجه عام ، أو للنزعة العلومية Scientism ، على أقل تقدير ، وكما سنرى فيما بعد ، لقد كانت هذه الظاهرة علامة الرجعى الى اتجاه أبكر للعلم فى القرن السابع عشر ، وان كان هذا قد حدث على نحو مختلف ٠

ولا يعنى هذا القول بأنه لم تحدث ثورة فى الجماعات العلمية ، بين الفلاسفة الذين حاولوا تفسير هذه الظواهر ، واذا سلمنا بأن المصطلح قد عرف بعناية ، وفى نطاق الحدود المشار اليها ، فاننا سنقر بحدوث ثورة علمية حقا ، ويشهد بذلك وايتهد أيضا ، وهو خير شاهد ٠ اذ قال لنا أنه عندما توجه الى كيمبردج فى ثمانينات القرن التاسع عشر ، كان المفروض أن تعد الفزياء موضوعا مغلقا ٠ وخلال العقد التالى ، ظهرت بوادر اهتزازات قليلة ، « ولكن لا أحد أدرك ما هو آت » ، « وفى غضون سنوات قليلة فقط ، نسفت الفزياء النيوتينية ، وقيل أن أمرها قد ولى ! وأنا مازلت أتحدث عن تجربتى الشخصية ، لأننى تأثرت تأثرا عميقا بثورة الفزياء » وعندما راجع وايتهد نفسه بعد سنوات ، فانه عقد مقارنة بين آثار الفزياء ونتائج الثورة الصناعية ٠ « فبالرغم من أن نتائج الثورة الصناعية كانت بعيدة الأثر ، الا أنها بدت وكأنها لا شيء بالمقارنة بالثورة العلمية ، التى استمرت خلال الخمسين السنة الماضية (٧) » ولم يشك وايتهد – كما هو واضح – فى حدوث تحول فى الطراز أو الأسلوب (وهذا تعبير كون Kuhn) ، أى تغير أساسى فى سبل تصور العالم الفزيائى ٠

ولكى نقدر مدى ما حدث من تحول ، يلزم أن نتذاكر – فى ايجاز – بعض الفروض الأساسية فى العلم الكلاسيكى ٠ ففى مذهب نيوتن كانت فتات من المادة تتحرك فى المكان المطلق والزمان المطلق ، ومن بين هذين الحدين (اللذين كانا مستقلين كل منهما عن الآخر) كان المكان هو الأهم ، لأنه الطرف الوحيد الذى يعد ثابتا حقا ، ولأن تحريك المادة كان يدل أوليا على حدوث تغير فى العلاقات المكانية ، على أنه قد قيل أيضا أن التغير يحدث فى زمان ، لكن هذا الزمان نفسه لا يتغير ، انه بالأحرى

(٧) Dialogues of A.N. Whitehead (سجلها Lucien Price) نيويورك ١٩٥٤ ص ١٢٦ ، ٢٧٧ ٠

ينساب باطراد ، واذا تصورنا المكان والزمان على هذا النحو كمستودعين مطلقين مستقلين عن المحتوى الفيزيائى ، سيكون في وسعنا التعرف على الكيانات المادية فى مختلف نقاط المكان ، وفى لحظات مختلفة من الزمان ، وتتمتع كل من المادة والحركة ــ وهما حجرا الزاوية الآخران فى الفيزياء الكلاسيكية ــ بصفات مطلقة أيضا . وهذه الصفات أوضح فى المادة بوجه خاص ، اذا راعينا عدم تغير الوحدات الأساسية للمادة ، يعنى الذرات ، وان كانت تتحرك فى المكان والزمان ، أما الذرات ، فانها جامدة ، أى ثابتة من ناحية الكتلة والحجم والشكل ، ومن حيث مقدار كمها من المادة ، أى عدد ذراتها ، وان كان يحتمل حدوث تغير فى طريقة توزيعها ، ومع هذا تظل هى هى طبقا لقانون المحافظة على المادة والطاقة ، والذرات صماء ، لا ينفذ أى شىء فيها ، ومن ثم فانها لا تتحرك ما لم تتأثر بقوى خارجية ، كالجاذبية مثلا ، وهكذا أصبحت الحركة ظاهرة مستقلة ، وان كانت غامضة ، وهى ليست كامنة فى المادة ، انها مستمرة ، بينما المادة ليست كذلك ، ويمكن حسابها رياضيا ، غير أن الحركة لا تحدث أى تغير فى الكيف ، وكل ما يحدث هو تغير فى موضع الذرات ، أو تجميعاتها .

وأول مظهر فى هذا المذهب هو حتميته الصارمة ، ومن ثم يتيسر التنبؤ بما يحدث فيه ، وتعبر احدى حكايات لابلاس الشهيرة على نحو رائع عن هذه الظاهرة الحتمية ، لو تابعناها لنهايتها المنطقية ، فلقد كتب لابلاس في كتابه مقال عن الاحتمالية ١٨١٢ : فلنتخيل ذهنا قادرا فى لحظة معلومة على معرفة كل القوى المسيطرة على الطبيعة ، وكل المواضع الخاصة بالوحدات التى تتألف منها ، ولنتخيل أيضا أن هذا الذهن قد اتصف بقدر من الضخامة يسمح له بتحليل كل المعلومات المتضمنة فى المعرفة . ان مثل هذا الذهن :

« ستتوافر له القدرة على الاحاطة فى معادلة واحدة بحركات أضخم أجرام السماء ، بالاضافة الى حركات أخف الذرات ، ولن يظهر له أى شىء غير يقينى ، وسيتراءى له المستقبل كالماضى ماثلا أمامه (٨) » .

ثمة أمران يتضحان على الفور فى الكون الذى تحدث عنه لابلاس . أولا ــ أنه لا وجود لأى يقين فى هذا الكون ، ان لم يكن بالفعل ، فانه

---

(٨) Peirre Laplace — Essai philosophique sur les probabilités. ــ باريس ١٨١٦ (الطبعة الثالثة) انظر الى صفحتى ٣ ، ٤ . هناك اشارات سابقة للابلاس انظر الجزء الثالث من كتاب الفكر الأوربى الحديث ــ وقد أصدرته الهيئة أيضا ص ١٣٣ .

سيكون مثاليا أو « بالقوة » على أقل تقدير ، والأمر بالمثل فيما يتعلق بادراك الانسان له ، فاذا عرفت العلل الحاضرة ، أمكن التنبؤ بالمعلومات المستقبلة ، واعادة انشاء الماضى تبعا لذلك ، أى تاريخ الكون برمته ، لان ماضيه وحاضره ومستقبله محدد ، ويتألف من علل ومعلولات لا ترد (ومتساوية) • وفى الحق أن بوسعنا القول بأن الكون (فى الحالة التى خطرت للابلاس) لا يكاد يكون له تاريخ ، وهذا هو الأمر الثانى الذى يؤخذ عليه ، فلا يخفى أن الزمان عابر فى مثل هذه الحالة ، وبطبيعة الحال ، ثمة تغير يحدث • ولكن التغير شيء والزمان شيء آخر ، وكما أشير سابقا ، فان التغير لا يمس أسس الكون أو يستحدث جديدا • ويسفر اختلاف الحالات المتعاقبة عن مجرد توزيعات للمادة والطاقة فى المكان ، واذا ترك لها الوقت الكافى فلا يستبعد عكسها وتكرارها ، كما نتصور ، وعلى الجملة ، يصح القول بأن المذهب الذى وصفه نيوتن ولابلاس كان أقرب الى بارمنيدس منه الى هيرقليطس ، وتغلب عليه الكينونة أكثر من الصيرورة (٩) •

وغيرت نظرية الكم ونظرية النسبية هذه الصورة ، وقلبتها رأسا على عقب ، ومع هذا فانها لم تستبدل صورة بأخرى ، لأن الحادثات events التى وصفتها لا تقبل التصوير • ونحن لن نفلح فى انشاء نموذج للكون الجديد ، أى لكل من الكون الصغير والكون الكبير على السواء ، بعد أن تسببت الفيزياء الحديثة الأكثر تجريدا من الفيزياء القديمة فى انهيار المعانى المطلقة الأربعة عند نيوتن جميعا ، وتحولت بدورها الى معانى مجردة ، فبعد أن ظهر بحث أينشتين فى النسبية الخاصة ، لم يعد للقول بوجود مكان مطلق لا يتحرك ، أو زمان مطلق أى معنى ، فلقد بين أينشتين أن قياس المكان والزمان يختلف تبعا لحركة المشاهد ، ووفقا لذلك لن يكون هناك ما يدعى بتآنى الحادثات (أى حدوثها فى آن واحد) ، وتكون النسبة الزمنية للساعات المتحركة ، أبطأ من نسبة الساعات المتوقفة ، ويكون طول العصا المتوقفة والعصا المتحركة مختلفين بالمثل ، وهكذا •• ولخص أينشتين هذا الموقف بعد ذلك بسنوات فقال : « ليس هناك ما هو أبسط من القول بأن العالم الذى نحيا فيه عبارة عن مستمر continum (١٠) مكانى ـ زمانى رباعى الأبعاد » ، والجملة الأخيرة

---

(٩) انظر الى كتاب Milic Capek — The Philosophical Impact of Contemporary Physiks برنستون ١٩٦١ ص ٥٩ ، ص ١٣٧ •

(١٠) Relativity — Einstein ترجمة Robert Lawson نيويورك ١٩٢١ ص ٦٥ •

مستمر مكانى ــ زمانى ترجع فى الأصل الى مينكوفسكى الاستاذ القديم لأينشتين ، الذى نوه فى محاضرة شهيرة سنة ١٩٠٨ فى كولونيا بأهمية النظرية الخاصة لتلميذه ، وأعلن أنه من الآن وصاعدا قد حكم على كل من المكان فى ذاته ، والزمان فى ذاته بالاعدام وتحولا الى أشباح ،ولن ينظر الى الواقع المستقل الا على اعتبــار أنه مؤلف من وحــدة مكان وزمان (١١) ، وعلينا أن لا نقول ، ابتداء من الآن بوجود نقاط فى المكان أو لحظات فى الزمان ، فالأصح هو وجود حادثات لها أبعاد فى كل من المكان والزمان ، ويتعين أن يضاف بأن المكان فى التصور الجديد لم يفقد طابعه الساكن فحسب (بعد الجمع بينه وبين الزمان) ولكنه فقد تجانسه أيضا • ولقد برزت هذه النقطة على نحو أوضح فى مبحث أينشتين الثانى فى النسبية • فليس المكان ــ الزمان لا اقليديا فقط ، ولكنه أيضا يعرض تنوعا من التكوينات أو الهندسات ، وهكذا لم نعد نفسر الجاذبية كقوة ميكانيكية ، ولكنها تفسر على أنها انحناء فى المجال الذى تخترقه الأجرام السماوية •

وعلى أى حال فبوســعنا القول بأن تصــور المادة قــد تعرض « للبلشفة » الكاملة ، أكثر من تصورى المكان والزمان ، وكان هذا هو ما رآه سير آرثر ادينجتون فى محاضرات جيفورد ١٩٢٧ بعد أن استعرض أطلال الفزياء الكلاسيكية ، وقال ان اللورد رازرفورد هو الذى قام بدور « الشرير الحقيقى فى هذه التمثيلية » ، ولم يكن أينشتين هو المســئول ، وترجع ملاحظةادنجنون الخاصة الى ما قاله رازرفورد عن تركيب الذرة ، وكان ما خطر بباله بوجه عام قد انصب على التصور الجديد برمته الذى رأى الذرة « فى حالة غير ساكنة ، أى رآها نشطة فعالة » :

« واذا قارنا الكون ، كما يفترض وضعه الآن بالكون ، كما اعتدنا أن نتصوره مسبقا ، سيظهر لنا التغير المثير للانتباه لا فى اعادة تنظيم المكان والزمان ، الذى استحدثه أينشتين ، وانما فى تحلل كل ما اعتبرناه شديد الصلابة وظهوره فى مظهر شوائب رقيقة تنساب فى الخواء (١٢) •

وغدا من العسير للغاية ، ان لم يكن من المستحيل القول على وجه الدقة : ما هى المادة ؟ بعد أن تسببت الجســيمات المادية فى تبــديد

---

(١١) H. Minkowski « المكان الزمان » ضمن كتاب « مبادىء النسبية » ترجمة W. Perrett متيوين لندن ١٩٢٣ ص ٧٥ •

(١٢) The Nature of the Physical World — A.S. Eddington ماكميلان نيويورك ١٩٢٨ ص ١ •

الخصائص التى نسبت للذرات فى الفزياء الكلاسيكية ، من حيث الشكل والحجم وعدم القابلية للتحطيم وهكذا ٠٠ وقال هايزنبرج (١٣) : لم يعد للجسيمات جوهر ، وانما لها شكل رياضى ، وبناء على ذلك « فليس لديها حتى خاصة الكينونة ٠ وانما لها فقط خاصة ، « امكان الكينونة أو الميل الى أن تكون » ، ومن ناحية ـ فان هذا يرجع الى الاعتقـــاد بأن المادة متماثلة هى والطاقة ، ومن ثم فانها ليست سالبة ، ولكنها موجبة ٠ انها نمط متحرك من الالكترونات ، والحق لقد اعتبر بعض العلماء هذا النمط موجات وليس جسيمات ٠ وليس للنمط ـ ســـــواء أكان موجات أو جسيمات ـ أى وجود قائم بذاته ، ولكنه دائم التغير ، ويتأثر فى كل من حريته الايقاعية وبيئته بما فى ذلك الزمان ٠

ودخل عنصر من اللايقين فى الفزياء ، وبخاصة فى الأنســـــاق الميكروفزيائية ٠ اذ أوضحت نظرية الكم الأصلية أن المادة لا متواصلة ، ومن الصعب التنبؤ بالطاقة المشعة التى تنطلق فى قذقات أو كميـــات لا متواصلة ، وأوضح مبدأ هايزنبرج فى اللاحتمية (أو اللايقينية كما يسمى أحيانا) ١٩٢٧ استحالة التحـــديد فى أى وقت أو فى الوقت نفسه ، لموضع سرعة أى الكترون ، وقال سير جيمس جينز أن هايزنبرج قد أوضح « أن الطبيعة تمقت الدقة والانضباط أكثر من أى شىء (١٤) » ، ولم يفعل هايزنبرج شيئا من هذا القبيل ٠ على أنه أثار تساؤلات جادة حول الحتمية عند لابلاس وما قاله عن القدرة على التنبؤ ٠ وهل ترجع لا يقينية مسلك الالكترون الى نقص المعرفة ، أم الى تأثير أدوات القياس التى يستعملها العالم على الأشياء ، أم أنه كامن فى طبيعة هذه الأشياء ، ولا يخفى أنه قد حدثت « أزمة فى معنى الحتمية » الآن ، ومن واجب العلماء وفلاسفة العلم أن يجيبوا على هذه التساؤلات ٠

ونعود الآن الى السؤال الأصلى : ما هى الطبيعة ؟ ٠ قال وايتهد ـ وأصاب فيما قال ـ بأن الثورة العلمية قد وضعت كل الأمور فى مأزق ، كالابستمولوجيا والكونيات الفلسفية ، على سبيل المثال ، ولكن ألم يكن بوسعه أن يكون أول من يعترف بأنه قد خرج من هذا المأزق بعض الأفكار الجديدة عن الطبيعة بعد أن اعتمدت على البينات المكتسبة من نظرية الكم فى الفزياء ، ومن نظرية النسبية فى الفزياء أيضا ، وظل الاتجاه المادى

---

(١٣) Werner Heisenberg ـ « الفزياء والفلسفة » هاربر نيويورك ١٩٦٢ ص ٦٠ ٠

(١٤) The Mysterious Universe — Sir James Jeans. ماكميلان نيويورك ١٩٣٠ ص ٢٨ ٠

باقيا ، فى صورة أو أخرى ، كما حدث مثلا فى عمل فلسفى باكر للينين :
غير أن هناك جانبا من الحقيقة فى الزعم الذى كثيرا ما يتردد بأن الفزياء
الحديثة تؤثر النظرات المثالية ، أو تراها مستصوبة . ولدينا مثلان هما
نظرة ادينجتون ونظرة جينز · وركزت فلسفة وايتهد عن الكيان العضوى ،
والتى كانت بالقطع متعارضة هى والمذهب المادى ، على كل من المثالية
وفكرة الدفقات Process فى الطبيعة ، ولكن ، وقبل أن نتطرق الى
خصائص الاجابات الجديدة على سؤال الطبيعة يهمنا أن يلاحظ أنه وجد
نفر قال ان هذا السؤال غير مشروع فى المقام الأول (الوضعيون) ·
وكان هناك أيضا من تجاهلوا السؤال (الوجوديون) أو من بحثوا عن
الحقيقة فى موضع آخر غير الواقع (التكعيبيون) ·

واتجه المناطقة ، أو الوضعيون التجريبيون الذى اتخذوا جامعة
كيمبردج وفينا مقرا لهم ابان الحرب العالمية الأولى ، وأعقابها مباشرة ، الى
تصغير ميدان الفلسفة ، اذ تطلب بناء فلسفة جديدة تناسب العلم
الجديد — وكان هذا هدفهم — استبعاد الميتافزيقا · وتصوروا أن مهمة
الفلسفة هى النقد ، لا النظر والتأمل ، أى اخضاع المعرفة العلمية
للتحليل المنطقى ، والقاء الضوء على اللغة المستعملة ، والاصرار على اتباع
منهج يساعد على التحقق من كل الأحكام والقضايا · وبعبارة أخرى ، أو
كما قال الفيلسوف مور G. E. Moore : « الحصول على كل شىء صحيح على
وجه الدقة » ، ولكن الميتافزيقا لا تتصف بالدقة ، ولا هى تقبل البرهان .
وقال رودلف كارناب زعيم جماعة فيينا : « القضايا الميتافيزيقية لا توصف
بالصحة أو البطلان ، لأنها لا تقول شيئا ، وهى لا تحتوى على معرفة
أو على خطأ ، انها تقع خارج ميدان المعرفة تماما (١٥) ··· » وكان
كارناب مستعدا للتنازل والاعتراف بوظيفتها «التعبيرية» ، لا «التمثيلية»
على نحو ما يقال عند الحكم على مهمة الشعر والموسيقى · ولكنه تشكك فى
القضايا أيضا باعتبارها تدعم السياسة الرجعية · ومهما كان الأمر فغنى
عن البيان أن هذه الجماعة قد رأت سؤال الطبيعة في مظاهره الأونطولوجية ،
بلا معنى ، وتمشيا مع ما قاله لودفيج فيتجنشتاين فان الفلسفة ليست
نظرية ، ولكنها فعل : « وأغلب القضايا والأسئلة التى أثيرت عن المشكلات
الفلسفية ، ليست باطلة ولكنها لا معنى لها (١٦) » ، أى أن الأسئلة

(١٥) The Logical Syntax of Knowledge — Rudolf Carnap
. استشهد بها Albert William Levi فى كتاب
Philosophy and the Modern World (١٩٥٩) ص ٣٦٦ ·

(١٦) Tractatus Logico — Philosophicus — Ludwig Wittgenstein.
روتلدج — لندن ١٩٦٠ (غ — (4. 112), (4. 003)

الخاصة « بالطبيعة » و « حقيقة أمرها » و « ماهيتها » ومعناها لا تعنى شيئا .

ويكمن وراء هذا الشك تراث قرن من الشك الوضعى فى العلل الميتافزيقية ، باعتبارها مختلفة عن « قوانين » الطبيعة ، ومختلفة أيضا عن كشوف علم الفزياء القريبة العهد . واستحدثت نظرية النسبية وبخاصة ما جاء فيما بعد عن مبدأ اللاحتمية ـ دراية أعظم بالدور الذى يقوم به العقل الانسانى أو المشاهد أو المعمل وما استخلص من التجارب فيما أعتقد تقليديا أنه العالم الخارجى الموضوعى ، اذ لا يستطاع فك الارتباط بين المشاهد وأدواته ـ كما اعتقد فيما سبق . وفى نطاق الجمعيات العلمية ذاتها كان هناك تعاطف على وجهة نظر العلماء الذين يستندون الى التجارب المعملية بالرغم من أن علماء مثل أينشتين وبلانك لم يسرفوا فى الاعتماد على « المعامل » على نحو ما فعل الوضعيون ، فأينشتين مثلا ، رغم هجومه على المعانى المطلقة عند نيوتن ، فانه كان دائم الاعتقاد فى وجود عالم خارجى ، ولا يخفى أنه ازداد يوما بعد آخر ايمانا « بقدرة العقل الانسانى على فهم العالم الخارجى فى نهاية المطاف ، وعلى ادراك الواقع ، كما كان يحلم القدماء (١٧) » ، وفعل ادنجتون الشيء نفسه ، بل وذهب بعيدا فى اتجاه المثالية الذاتية ، فالعقل يختار للدراسة أنماطا معينة من الطبيعة ، ويفضلها على الأنماط الأخرى « والأشياء التى كان بوسعنا أن نبينها ، ولكننا لم نحقق ذلك ، انها هناك (فى الطبيعة) تماما مثل تلك التى بيناها » . وما هو آكثر من ذلك ، فان العقل قد وضع فى الطبيعة قيما معينة من صنعه : لقد وفق العقل بفضل قدرته الانتقائية فى التوفيق بين دفقات الطبيعة Processes ، وفى تحويلها الى اطار قانون لنمط من اختياره الى أكبر حد » واستطرد ادينجتون وقال : « ويتعذر انفصال معرفتنا للعالم الخارجى ، من طبيعة التطبيقات التى استعنا بها فى اكتساب المعرفة (١٨) » ، وليس كل هذا ما أراد ادنجتون قوله عن الطبيعة ، ولكنه قال ذلك .

لم يرفض الوجوديون سؤال الطبيعة ، بقدر اتجاههم الى تجاهله . ومن ناحية ـ يرجع هذا الموقف ، كما أشار ليفى الى أن الوجودية ظاهرة

---

(١٧) Einstein ضمن مجموعة محاضرات هربرت سبنسر ـ اكسفورد ١٩٣٣ استشهد بها Jeremy Bernstein روتلدج ١٩٦٠ ص ٢٦٢ ص ٧٧ .

(١٨) A. S. Eddington نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٢) ص ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ١٥٤ .

مرتبطة بالمدن ، وتركز على الانسان ، وليس على الطبيعة ، بالرغم من أن الانسان فى حالات الضيق يمكن أن يوصف بغير رجوع الى النظام الطبيعى (١٩) ، ولكن كان هناك ما هو أكثر من هذا ، فقد كان فى وسع الوجوديين العثـــور على ما يدعم نظريتهم فى الحرية ، فى الفزياء الحديثة ، كما نستطيع أن نتصور ، ولكن لا يبدو أنهم نظروا الى الموضوع من هذه الزاوية • اذ كانوا قد ثاروا على العلم الوضعى وعلى المثالية معا . فالفلسفة الحقة ، التى تبحث عن « الوجـــود » الحق ، لا تهتم بالجوانب المرتبطة بالموضوعية واللاشخصية ، والحتمية المادية ، أو الطبيعة ، كما يدرسها العلماء ، أو المطلق الهيجلى على السواء ، ولا يخفى أن الوجوديين قد نظروا الى الطبيعة وفقا للنموذج الذى تركه لابلاس • ولا يدهشـــنا وصفه له بأنه لا انسانى • وكما قال كارل ياسبرز « تفتقر العـــــلوم المجردة الى الشعور بالتعاطف على الحضارة الانسانية (٢٠) » •

وثمة ايحاء آخر لياسبرز يدل على أن الاتجاه نحو الطبيعة كله قد تغير فى الحضارة الغربية ، وجاء هذا القول فى معرض حديثه « عن الشك المتزايد فى العلم بوجه عام » حتى عندما كانت العلوم تواصل تحقيق نتائجها الفذة ، واعتقد أنه من الميسور رد الشـــــك ـ من بين مؤثرات أخرى ـ الى عجز العلم عن تزويد الانسان بنظرة شاملة الى العـــالم ، وانحطاط العلم الى مجرد تخصص ، والى ما لا معنى له بالتبعية ، وقال متشاءما : « لقد تحولت خزعبلات العلم الى عداء للعلم (٢١) » ، وثمة قدر كبير من الحقيقة فى هذه الملاحظات التى ظهرت ١٩٣٣ ، وتستحق الانتباه بهذه المناسبة ، وبلغت « الخزعبلات » ـ وعنى بها ياسبرز هوجة « العلومية » قمتها فى حضارة القرن التاسع عشر ـ كما رأينا (٢٢) . وبدأ العداء عندما شرع العلم ـ أو بمعنى أصـــح العـــلم التطبيقى أو التكنولوجيا ـ فى تهديد القيم الانسانية ، وعلى رأى الفيلسوف كولنجوود الذى طرح هذه المسألة على خير وجه مرددا المخاوف العـــامة من الازدياد

---

(١٩) انظر الى مقال The Concept of Nature — Albert William Levi ضمن كتاب أشرف على جمعه John Weiss بعنوان The Origins of Modern Consciousness

(٢٠) Karl Jaspers ـ الانسان فى العصر الحديث ترجمه الى الانجليزية ادين وسيدار بول ـ نيويورك ١٩٣٣ ص ١٥٣ •

(٢١) نفس المرجع ص ١٥٨ •

(٢٢) انظر الجزء الثالث من كتاب الفكر الأوربى الحديث ص ٥٤ •

الضخم لقدرة الانسان على التحكم فى الطبيعة ، وكيف أنه لم يكن مقترنا بما يناظره : « من زيادة ، أو ما يشبه ذلك ، فى قدرته على التحكم فى المواقف الانسانية ، والظاهر أننى سأرى تحكم العلوم الطبيعية قبل فوات وقت غير طويل ، وقد حول أوربا الى برارى ياهو Yahoos (٢٣) » ·

وأشار « سنو » C. P. Snow فى مقال شهير بعنوان « ثقافتان » الى أن هذا العداء قد بان بصفة أساسية عند الأدباء الذين لا يتابعون آخر ما جاء به العلم ، وحفيد توماس هنرى هكسلى الداعية للعلم من أمثلة أدباء القرن العشرين ، الذين استطاعوا تثبيت أقدامهم فى الثقافتين · اذ كان الدوس هكسلى شغوفا دائما بالعلم ويحترم العلم والبحث والعلماء . غير أنه اتجه منذ بواكير حياته الى الحديث عن حماقة العـــلم ، والآثار السيئة لمادية العلم على الانسان (٢٤) ، وعلى نهاية الحرب العالمية الثانية كان يقول ان « انتصار الانسان على الطبيعة » يمثل العلة الهامة للتمركز المتزايد للسلطة والقهر والتدهور المناظر للحرية في القرن العشرين , وتذرع الهجوم على العلم على حجة أنه بداية عهد جديد من البربرية التكنولوجية والبيروقراطية والاحصاء ، والانسان الآلى ، وكم بدا العـــلم والتكنولوجيا مختلفين فى نظر هربرت جورج ويلز الأصغر سنا ، والذى تعلم بطله فى روايــــة The New Machiavilli (١٩١٠) من أبيه « ان العلم — بما فيه من روح النور والنظام — فى طريقه لانقاذ العالم الذى يئن ويتوجع من مآزقه ، لأنه بحاجة اليه (٢٥) » ، ومع هذا ، فكم تبدو بعيدة الاختلاف سخرية ألدوس هكسلى من العـــلم ، الذى استمر محافظا على مظهره فى عشرينات القرن العشرين وبواكير الثلاثينات ، وألفت كتب كثيرة لتبسيط العلوم للشعب ، بل ولمؤلفات ادينجتــــون وجينس وسليفان J. W. N. Sullivan ، وآخرين ، ولكن بقدوم سنة ١٩٤٥ فقد حتى ويلز هذا الايمان الذى اتسم دائما بالغموض والتناقض نوعا ، كما يبين من آخر تحيـــة أرســـلها للمستقبل فى كتابه : Mind at the End of its Tether · واستمر بالطبع بقاء الكثير من مشاعر الود نحـــو

---

(٢٣) An Autobiography — R. G. Collingwood. — اكسفورد لنــدن ١٩٣٩ ص ٩١ ·

(٢٤) كما حدث مثلا فى روايته Antic Hay (١٩٢٣) ·

(٢٥) The New Machiavelli — H. G. Wells' ضمن مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع عشر ص ٣٧ (نشرت بين ١٩٢٤ — ١٩٢٧) ·

العـــلم كتلك التى عبر عنهـــا جوليان هكسلى العـــالم البيـــولوجى، الضليع وشقيق الدوس ، الذى ألف الكثير عن الانســـانية المتطـــورة 'evolutionary humanism' وعن عبور الفجوة بين الثقافتين التى تحدث عنها سنو ، وسنناقش هذه الفكرة فيما بعد ، عندما نعود للكلام عن فلسفة الطبيعـــــة والفيزياء الحديثـــة ٠

والتكعيبيون جماعة أخرى يصح القول بأنها أدارت ظهرها للطبيعة . ولقد قيل بوجود تناظر ـ ولو أنه بعيد الاختلاف ـ بين التكعيبية والفزياء الحديثة ، كالذى أشار اليه على سبيل المثال الشاعر جيوم أبولونير ، الذى عاش وسط أوائل التكعيبيين ، وكان لسان حال لأفكارهم ، وتكلم أبولونير عن « التكعيبية العلمية ، التى ولدت مع بيكاسو (*) » ، ونبه الى انشغالهم بالهندسة (التى لم تعد قاصرة على الهندسة الاقليدية) ، وعلم الفضاء والآنية والبعـــد الرابع ٠ ولا يشير البعـــد الرابع عند أبولونير الى الزمان ، لكنه يشير بالأحرى لنوع من المكان بلا زمان ، وقال « انه يمثل كثافة المكان ، عندما يخلد نفسه فى كل الاتجاهات فى لحظة محددة » (٢٦) ٠ واتضح أن « التكعيبية العلمية » ، ليست علميـــة جدا ، ولكنها ترجع الى تقوقع الفنان فى ذاته ، عندما يضع تصـــوره للـــواقع ، بدلا من أن يتجـــه الى استنساخ الطبيعـــة ، ان هذا الاندفاع نحو الباطن هو أهم خاصة تميز التكعيبيين أكثر من أى شىء آخر ، فلقد عمدوا بوعى الى تحطيم الطبيعة الخارجية ، ثم اتجهوا الى الباطن للاهتداء الى أشكالهم التى لا تبدو مشابهة لأى شىء فى الطبيعة ، كما فهمت حين ذاك بوجه عام : أى كأحجام وتكوينات ومكعبات وبورتريهات معكوســة أو مقلوبة ٠٠ الخ ٠٠ ان هذا هو ما سماه أبولونير « بما فوق الطبيعة » أو « سيريالية » وقال ان « التكعيبية خالية من أى مظهر تشخيصى ، ولا تبحث عن التشخيص ، ولكنها فن قائم على المعنى (٢٧) » كما أنهـــا لا تسعى لتقديم فكرة عن الطبيعة ٠ ويبين من لوحات المناظر عند جورج براك (على سبيل المثال اللوحة المسماة منظر للاروش ـ جيو سنة ١٩٠٩ ـ لوحة رقم ٩) الى أى حد استطاع أستاذ التكعيبية الابتعاد عن المعنى

(*) تحتاج هذه المعلومة الى اعادة نظر ٠ ولربما كان الاصح هو نسبة بـدء المذهب التكعيبى الى براك الذى ظل متمسكا به طوال حياته الفنية ٠ أما بيكاسو فكان دائم التذبذب بين النزعات والبدع خلال حياته الطويلة ـ (المترجم) ٠

(٢٦) Les Peintres cubistes — Guillaume Apollinaire.
باريس ١٩٦٥ ص ٥٢ ٠

(٢٧) نفس المرجع ص ٥٦ ٠

التكوينى المأخوذ عن الخارج ، مؤثرا المعنى التكوينى المرتبط بالباطن ٠

وكما بينا آنفا ، لقـــد حاول آخرون كثيرون ــ وبخاصـــة بين الفلاسفة ــ اثارة سؤال ما هى الطبيعة ، والاجابة عليـــه على أنحاء مستحدثة ، ولقد فعلوا ذلك رغم تحذير ادينجتون من « الفلاســـفة المدققين » ، الذين اندفعــوا نحو الاستنتاج قبـــل أن يكمل العـــلم « تحـــولاته فى عالم التكوينـات » ، وتحـــدث وايتهـــد فى كتـــاب Science in the Modern World (١٩٢٥) عن « الانحلال الظاهر فى النسق المريح الذى ترتب على المذهب المادى العلمى » ، الذى ساد القرون الثلاثة السالفة. وفي الحق لقد استمر المذهب المادى راسخا في نظر الماركسيين كفلسفة للطبيعة ، وليس من شك أنه قد استمر سائدا بين كثيرين من رجال العلم (٢٨) ، وان صعب اثبات دورهم ٠ وشعر لينين فى وقت باكر يرجع الى سنة ١٩٠٨ بالفزع من « أزمة الفزياء » وشرع فى وقف المثالية الزاحفة التى صاحبتها ، والتى ظن أنها جعلت الفزياء ألعوبة فى يد الرجعية السياسية والاجتماعية ، وكان هذا التحذير هو ما فعله فى كتاب : المذهب المادى ، والنقد التجريبى وهو اسهامه الوحيد فى الفلسفة غير العملية ، ويعد هذا الكتاب أولا جدلا يهدف لاســقاط « المنحرفين » داخل الحزب الشيوعى فى روسيا من أمثال بوجدانوف من أولئك الذين أظهروا ميولا كانطية جديدة ، كما أنه اتجه ــ رغم اعتماده الشديد على الثقات وبخاصة فريدريش انجلز ــ الى الدفاع فى القرن العشرين على نحو كلاسيكى عن الفلسفة المادية للطبيعـــة ، واستمر الماركســـيون الأوربيون ينظرون اليها هكذا زهاء خمسين عاما ، واعتمدت على الموقف الذى عرضه هذا الكتاب خصوصا ما يتعلق بنظرية المعرفة ــ كما ظن لينين وأتباعه الشيوعيين ــ صناعة النقد الاجتماعى الماركسى ٠ وكرر لينين التشديد على النقاط الآتية : ان هناك عالما موضوعيا خارجيا للطبيعة موجود مستقلا عن العقل البشرى أو الوعى ، ويتألف هذا العالم من المادة الموجودة منذ الأزل ، ويعكس العقل بوصفه وظيفة من وظائف المـــادة المنظمة هذا الواقع بوساطة الحواس التى تستنسخه أو تصوره فوتوغرافيا. وقيل ان هذا النوع من المادية يتطلب الرجوع الى الفزياء الكلاسيكية ، ومع

---

(٢٨) كان F. Sherwood Taylor مدير متحف العلم فى جنوب Kensington بلندن يرى أن معظم العلماء (فى سنة ١٩٤٧) يتبعون المذهب المادى باعتباره فرضا نافعا The Scientific World-Outlook) ــ مجلة Philosophy الجزء الثانى والعشرون) ع ٨٣ نوفمبر سنة ١٩٣٧ ص ٢٠٣ ٠

هذا فقد حرص لينين حرصا شديدا على التفرقة بين المادية الميتافيزيقية ، والمادية الجدلية (الديالكتيكية) ، أى بين المادية القديمة والمادية الجديدة ، اذ استطاعت المادية الجديدة أن تفسح المجال أمام التقدم فى المعرفة العلمية ، وفتحت الباب أمام طرائق جديدة لتصور « المادة » ، كما كان لينين سيقول ، وقصر « المادية الجدلية على الطابع التقريبى والنسبى لكل قضية علمية تتعلق بتكوين المادة وخصائصها (٢٩) » . وبذلك استطاع لينين نفسه أن يساير الأفكار الجديدة عن الالكترون (على سبيل المثال) بوصفها متعارضة مع الفكرة القديمة للذرة ، وفضلا عن ذلك ، واذا راعينا الوقت المبكر الذى ألف لينين فيه الكتاب ، أى قبل أن تكتمل الخطوط الأساسية للفزياء الجديدة ، فانه من الصعب أن يوجه له اللوم ، اذا استمر يعتقد فى وجود الأثير والمكان بأبعاده الثلاثة ، وما شابه ذلك . وما أراد لينين أن يؤكده هو عدم اختفاء المادة ، وأن ما تتميز به « المادية الجدلية » عن « مذهب اللاأدريين أو المثالية النسبية (٣٠) » هو الايمان بالوجود الموضوعى للطبيعة خارج العقل ، مستقلة عن المدركات الحسية للانسان . ورجع لينين فى نهاية المطاف الى موقف ذى طابع مطلق ، فالمادة مطلقة ، والحقيقة مطلقة ، وبوسع البشر الاقتراب منها ، وقد فعلوا ذلك ، رغم خضوعهم لمؤثرات تاريخية وفسيولوجية ، وللزمان والمكان « حقيقة موضوعية » . ومنذا الذى يتشكك فى وجود القانون الموضوعى ، والعلية ، وكذلك الحقيقة النسبية . وقصد لينين بذلك كما لا يخفى مؤازرة الصراع الطبقى ، وكما سبق أن أسلفنا ، لقد اعتقد لينين أنه بحاجة الى تصور جدلى مادى للطبيعة ، وليس تصورا من تصورات اللاأدرية أو المثالية .

وكان لينين يزهو لأن أغلبية العلماء ــ وبخاصة علماء الفزياء ــ يفضلون المذهب المادى ، وان لم يلزم أن يكون هذا المذهب المادى من نوع المادية الجدلية ، وكما سبق أن ذكرنا فقد قال وايتهد عكس ذلك . وما كان يعنيه هو أنه بين ١٩٠٨ ، و ١٩٢٥ دارت العجلة بين أولئك الأوربيين ممن رأوا امكان التفلسف فى الطبيعة على الطريقة المثالية ، أو أى خليط من المثالية والوضعية . وفى وقت متأخر ، بدا للكثيرين أن

(٢٩) V. I. Lenin ــ المادية والنقد التجريبى ضمن مؤلفاته الكاملة ١٩٢٧ ، من الفصل المعنون المادة قد اختفت .

(٣٠) نفس المرجع ص ٢٢٢ .

الفزياء الجديدة قد فتحت الباب على مصراعيه أمام تفسير الطبيعة مثاليا ، أو أنها على أقل تقدير لم تغلق الباب بعنف أمام هذا التفسير المثالى (ولربما قال عنه لينين أنه تفسير بورجوازى) ، وزيادة فى التخصيص ، فقد دفعت التصورات المتغيرة للمادة والزمان والحتمية ، التى جاء بها العلماء ، بعض الفلاسفة الى تصور الطبيعة ، لا كآلة ، ولكن على أنها عقل . وكائن حي ، أو نوع من « الخامة المحايدة » الكامنة وراء العقل والمادة ، (فهكذا كانت نظرية برتراند رسل على سبيل المثال) • ان هذا التحول صوب المثالية ، والابتعاد عن المادية أو الآلية هو الثورة التى صاحبت الثورة العلمية • وبذلك حدثت فجوة عميقة بين فلسفة الطبيعة عند روسيا ، وفلسفة الطبيعة فى غرب أوربا •

وبمقدورنا الحصول على فكرة ما عن الثورة الفلسفية من سلسلة المناظرات التى أجراها سليفان J. W. N. Sullivan العالم الرياضى ، وصاحب الكتب المبسطة للعلم ، واشترك فيها بعض الفلاسفة العلماء من انجليز وفرنسيين وألمان سنة ١٩٣٤ ، فرغم الاختلاف المحتوم بينهم حول بعض القضايا، وخاصة قضية الحتمية (٣١)، الا أنهم ـ كما لاحظ سليفان ـ قد أجمعوا على هذا الرأى فى قضية العقل ـ المادة ، ووضع الانسان فى مقابل المادية • وبدا ثمة تشابه بين الأمير لوسيان دى بروجليه ورسل • اذ اعتقد الاثنان فى وجود جوهر واحد خرج منه كل من الوعى والمادة • وسار آخرون الى ما هو أبعد فى طريق المثالية ، فرأى ماكس بلانك أن للوعى « دورا رئيسيا » ، أما المادة فبدت فى نظره « مشتقة من الوعى » ، وعبر جينس عن موقفه بكلمات مقاربة لهذه الكلمات ، وقال : ان « ميوله تجاه المثالية » ، قد جاءت نتيجة للنظريات العلمية الحديثة الى حد كبير ، ونوه بصفة خاصة بمبدأ اللاحتمية الذى بدا وكأنه قد أتاح الفرصة لاثبات دور « العقل » فى الكون ، ولكن برهانه قد نما وازداد اكتمالا فى موضع آخر استند أساسا على التكوين الرياضى للطبيعة ، الذى يتعذر تفسيره على هذا الوجه بمعزل عن الرياضة • وخلص جينس الى القول « بوجه عام ـ يبدو لى الكون أقرب الى فكر عظيم منه الى آلة ضخمة ، وربما

(٣١) كما سبق أن لاحظنا ، لقد رفض أينشتين مبدأ اللاحتمية • وفعل الشيء نفسه ماكس بلانك وشرودينجر Schroedinger « الله لا يلعب لعبة الظهر مع العالم » • كان هذا ما قاله أينشتين ، واشترك هو وبور Bohr فى هذه النظرة •

دفعتنى هذه الحالة الى القول بأنه يتعين مقارنة كل وعى فردى بخلية من مخ العقل الكونى (٣٢) » ٠

وعقد ادينجتون أيضا لقاء مع سليفان ٠ وبرز ادينجتون بين أفراد هذه الجماعة ليس بحكم صفاء نظراته الى الطبيعة ، وانما من حيث شمول هذه النظرات ، اذ لمس كل المشكلات الضخمة التى نوقشت على هـذا العهد ، وصارع المشكلة الابستمولوجية — وهو مالم يفعله جينس — وانتهى الى نتائج أقرب الى الشك نوعا — كما رأينا (٣٣) ٠ وتحدث ادينجتون عن « الطبيعة » العويصة التى يصعب أن تستقصى ، ويعرف تكوينها الرياضى من حركة المؤشر (أى من قراءة بعض عدادات الأجهزة العلمية) ، وان كان هذا لا يعنى استخلاص ماهيتها أو صفاتها الحقة ٠ ولم ير أنه من غير المتوافق الانتقال من هذا الرأى الى وصف « خامة العقل » ، التى يتألف منها الكون ، أو التفرقة بين الجوانب القابلة للقياس ، وغير القابلة لذلك ، فى الواقع ٠ وقصد ادنجتون بغير القابلة للقياس — ببساطة — القول بأن التجربة العلمية ليست هى النوع الأوحد من التجربة ، فالفزياء تتناول — اعتمادا على الاختيار — الكميات القابلة للقياس وحدها ، ولكن هناك أيضا عالما كاملا من المشاعر والأغراض والقيم ، وبذلك لا يزيد نسق الفزياء كما صيغ حديثا عن « مظهر جزئى من شيء ما أوسع نطاقا (٣٤) » ، وعن ناحية « خامة العقل » ، فقد تأثر ادينجتون مثل جينس بمبدأ اللاحتمية ، الذى ظن أنه انتزع الافتراض المادى من العرش ، والواقع أنه بعد أن ازداد ادينجتون تفكيرا فى هذه القضية ، فانه ازداد اقتناعا بأن العقل يبدو أقرب الى الصلاحية كمركز للعالمين الفزيائى والروحى من المادة ، ودفعته نظرته المعرفية صوب النتيجة القائلة بأن المعرفة المباشرة التى بوسع الانسان الحصول عليها هى معرفة الحالات الذهنية ٠ وقال لجماعة من الأصدقاء الأمريكان : « اننى لا أعرف » ، فلقد كان ادينجتون من أعضاء جماعة الكويكرز بالاضافة الى كونه عالما فزيائيا وفلكيا مميزا ٠

---

(٣٢) Contemporary Mind — J. W. N. Sullivan لندن ١٩٣٤ ص ١٣٢ ، ١٣٣ — ١٥٢ ، ١٥٩ ، ١٦٤ ٠ انظر أيضا كتاب جيمس جينس السالف الذكر (انظر ملحوظة ١٤) ص ١٥٨ ٠

(٣٣) انظر ص ٧٤ — ٧٥ ٠

(٣٤) انظر A. S. Eddington نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٢) ص ٣٣١ — ٣٣٢ (جورج الين لندن ١٩٢٩) ص ١٩ ٠

« لست أدرى هل مازالت هذه النظرة المادية متبعـــة فى الدوائر العلمية » ، والى أى حد .. ولكنى أعتقد أنه ربما أمكن القول ان أحدا لم يعد يحرص على بقائها ، بعد التغيرات الحديثة العهد التى طرأت على الفكر ، وأثرت على المبادىء الأساسية للفزياء ، ولعل جاذبيـــة النظرة المادية ترجع الى العهد الذى ظهر فيه الاعتقاد بامكان صنع نمـوذج آلى مشخص لتيسير فهم الظواهر العلمية ، أو تفسيرها » (٣٥) .

ورفض وايتهد أيضا فكرة النموذج الآلى - وغاب اسمه عن أسماء العلماء الذين عقد سليفان لقاء معهم - ولكنه فى تصوره للطبيعة ، قد أكد دور الحياة أكثر من تأكيده لدور العقل ، (وان كانت الناحية القائمة على العقل من مكونات الحياة بطبيعة الحال) أو ما سماه بالدفقات process ووصف وايتهد مخطط الطبيعة ، وبين أنه قائم على دفقات ، وبذلك ارتبط بأولئك الذين غدوا أكثرية ، من الذين يعتقدون فى التصـــور الدينامى للطبيعة ، فى مقابل التصور الساكن لها ، وكان من بينهم بوجه خاص التطوريون - ومنهم برجسون الذى تحدثنا عنه فى فصل أبكر (٣٦) ، وصمويل الكسندر الفيلسوف ، وعالم الحيـــوان لويد مورجان ، بل وادينجتون ذاته الذى خصص فصلا من كتاب The Nature of Physical World كان عنوان أحد فصوله : « الصيرورة » وكان ادنجتون مقتنعا « بضرورة نسبة الطابع الدينامى للعالم الخارجى (٣٧) » ، وكثيرا ما أشار وايتهد الى برجسون ، وأثنى عليه لاعتراضه على التعبير عن المعرفة باللغـــة المكانية (وهو ما يعنى التهوين من دور الزمان) كوسيلة للتفكير فى الطبيعة ، ولأنه أدخل على الفلسفة المعانى المأخوذة عن علم كعلم وظائف الأعضاء (الفسيولوجى) ، وكتب وايتهـــد فى تمهيد لعمـــله الناضج Process and Reality (١٩٢٩) : « اننى مدين كثيرا لبرجسون » ، ورأى أيضا أن كتاب صـــمويل الكسندر : Space, Time and Deity حافل بالايحاءات . وقال الرأى نفسه عن كتاب مورجان : Emergent Evolution (١٩٢٣) ، ولقد ألقيت محاضرات عن هذه الكتب الثلاثة

---

(٣٥) Science and the Unseen World — A. S. Eddington

(٣٦) انظر ص ١٣٣ - ١٣٤ من الجزء الثالث عن القرن التاسع عشر . وقد أصدرته الهيئة فى العام الماضى .

(٣٧) A. S. Eddington نفس المرجع (ملحوظة ١٢) ص ٩٣ - انظر الفصل الخامس .

(٣٨) لمعرفة ما قاله الكســــندر عن nissus تجاه الألوهية والله - انظـــر ص ٧٨ .

ضمن محاضرات جيفورد ، أبرزت كلها دور الطبيعة الدينامية • وبعد أن اقتبس الكسندر كلمة « انبثاق » من عمل مبكر لمورجان ، رأى الطبيعة كتغير لا يتوقف ، ورآها قائمة على انبثاق الأسمى من الأدنى فى مراتب الوجود ، الى جانب انبثاق المادة من المكان ــ الزمان ، والحياة من المادة ، والعقل من الحياة ، وهكذا الى ما لا نهاية ، وكان القول بانبثـاق شيء كالعقل ، باعتباره مقابلا لحصـيلة شيء أدنى ، من دلائل بزوغ شيء مستحدث ، أى جديد من حيث الكيف « وهذا الشيء الأكثر » فى تصور مورجان هو ما يفرق مذهب الانبثاق عن المذهب الآلى • ولم يذكر الكسندر بوصفه تجريبيا لماذا تعرض الطبيعة دفقات process وانبثاقا ووضعتهما فوق كل شيء آخر ، وكل ما فعله هو اثباته حدوث صراع أو كفاح لمقاومة تحقيق المراحل الأعلى ، وقوله أن هذا يحدث بلا انقطاع.(٣٨) بطبيعة الحال ، لم يكتف وايتهد باعادة ترديد ما قال هؤلاء المفكرون وغيرهم ، وفى الحق لقد اختلف عنهم جميعا فى نواحى هامة ، بينما حافظ على اتفاقه واياهم فيما يتعلق بفكرة الدفقات process . غير أنه وصف «الدفقات» بطريقته الخاصة • اذ كان ميالا الى فلسفة الكيان الحى Philosophy of Organism لا من ناحية الأفكار البيولوجية وحدها أو أساسا ، وانما من ناحيـة الكشوف الحديثة فى الفزياء ، وتعلم وايتهد من نظرية النسـبية كيف يفكر بلغة المجالات الفزيائية والحادثات ، بدلا من الموضوعات المنعزلة ، أى فى صورة وحدات كلية whole وأنماط بدلا من الجزئيات ، وأوحت له نظرية الكم فيما بعد بتصور الزمان على أنه يتبع ايقاعا أو مراحل فى مقابل طابع الدوام الذى عرفت به النظرية الذرية ، ومن ثم استنبط دوام تغير الأنماط ، واقتنع وايتهد من تصوره للمادة كفعل طاقة ، الىجانب الأهميـة المستحدثة لعنصر الزمان اقتنـاعا راسخا ، بأن الدفقـات processes من صميم الطبيعة وقال « يتعذر تصور الطبيعـة كوقائع ساكنة ، أو حتى تصور لحظة خالية من الديمومة (٣٩) » •

فالعالم الفعلى عبارة عن دفقات ، والدفقات تمثل الصـيرورة فى الفعل ، وكيفية صيرورة أى كيان فعلى يساوى **الماهية** الفعلية لهذا الكيان وكينونته ••• فالكينـونة قائمة على صـيرورة • وهذا هو مبـدأ الدفقـات process (٤٠) » •

على أنه يوجد ثبات بالاضافة الى « الدفقات » فى مذهب وايتهد •

---

(٣٩) Alfred North Whitehead نفس المرجع (انظر ملحوظة ٦) ص ٢٧ •

(٤٠) Process and Reality-Whitehead نيويورك ١٩٢٩ ص ٣٣ ، ٣٤ •

وترجع ناحية الثبات الى ما بين وايتهـــد وأفلاطون من قرابة : « فكل الأشياء تنساب » ولكنها تشارك فى الموضوعات الابدية eternal objects الباقية ، والتى تزود الطبيعة بما فيها من اطراد وتجدد للممكنات ، ومن ناحية أساسية ، يصح القول بأن ما حاول وايتهد أن يقوله هو اذابة الطبيعة فى الحياة ، وليس من شك فى أنه قد تأثر فى هذا الاتجاه أيضا بتعاطفه على الشعر الرومانتيكى ، أو ما حدث من « رد فعل رومانتيكى » ضد آلية القرن الثامن عشر ، كما وصفها فى فصل شهير من كتـــاب Science and the Modern World ، عندما قال « ان الطبيعة الميتة عاجزة عن تقديم أى أسباب » ، و « الطبيعة الميتة لا تهـــدف الى شىء (٤١) » · والحياة هى الناحية التى اكتشف وايتهد نقصها فى علم الطبيعة عند ديكارت ونيوتن . اذ استبعد هذا العلم من الطبيعة كل الأشياء الهامة كالأسباب والهدف والمعنى ، فلقد تجرد العلم من العالم ككل حتى يدرس بنجاح كبير جانبا ما أو جانبا جزئيا من العالم ، وقد حان الوقت الآن لاستعادة الحياة الى الطبيعة حتى تتضمن القيم وكل ما رآه وردزورث فى هذه الطبيعة ، بل وما هو أكثر من ذلك · ومن دلائل الحياة ومظاهرها : الاستمتاع الفردى والتقدم الخلاق ووجود الهدف ، والتجدد ، وكل هذه المعانى متضمنة فيما عناه وايتهد بالدفقات Process

كان هذا هو ما عرضه وايتهد عن كيفية الجمع بين الثقافتين . والحق أنه قد أراد القول بأن خطأ العلم يرجع الى الفجوة التى تفصل العلم عن الانسانيات ، وترتد هذه الفجوة الى القرن السابع عشر ، ثم اتســـعت على عصر الملكة فيكتوريا · ولقد سمح العلم لنفســـه لفترة طويلة بأن يبدو ، وكأن هناك هوية بينه وبين النظرة الكئيبة اللاانسانية للعـــالم الخارجى ، والآن أصبح فى المقدور بفضل الثورة العلمية الثانية ، وعلى الرغم من ازدياد تجريد العلم – أو من أسبابه – رؤية الطبيعة على ضوء مختلف ككيان عضوى بدلا من النظر اليها وكأنها آلة ، فتظهر ممتلئة بالحياة فى دفقات خلاقة تيسر الاستمتاع بها ·

وعاد النقاش بعد الحرب العالمية الثانية من أثر الفزع الذى أحدثته الآلات والمعدات فى أعقاب الحرب ، ورأى الكثيرون أن العلم يهدد بالاتيان بحضارة تكنولوجية تحط من قدر البشر وتحولهم الى بشر آلات · ولم

---

(٤١) Whitehead نفس المرجع (انظر ملحوظة فـ ٦) ص ٩ ·

(٤٢) فيما يتعلق بالجدل الذى دار بين سنو وليفيس انظر المقال الذى كتبه Lionell Trilling «Science Literature and Culture» تعقيب الجزء الثالث والثلاثون (يناير – يونيو ١٩٦٢) ص ٤٦١ ، ٤٧٧ ·

يمض الا قصير الوقت حتى أثار سير تشارلز سنو ضجة بالمقال الذى كتبه عن الثقافتين • وتقدم ليفيس F. R. Leavis أسقف كيمبردج لمبارزة سنو كممثل للأدب ، وقفز جوليان هكسلى وجاكوب برونوفسكى وآخرون للدفاع عن العلم ، فقال برونوفسكى بعد أن استعرض كل مشاركات العلم فى صنع الحضارة ابتداء من عصر النهضة : « ان العلم انسانى » ، وقال جوليان هكسلى بعد أن صك مصطلحا جديدا هو « الانسـانية التطورية » Evolutionary humanism يتلخص فيما يأتى : لقد اتبع التطور طريقا جديدا ، فبعد بزوغ الانسان ، لم يعد التطـور بيولوجيا بلا تبصر خاضعا للضرورة necessitarian (وهو ما أساء الى الناس) ، ولكنه أصبح سيكلوجيا اجتماعيا ، موقف الناس فيه هو «الموقف التطورى» الذى يعى ما يفعل (٤٣) أما الى أى حد كانت هذه الحجج مقنعة فقصة أخرى • ولكن اذا عدنا لنتذاكر الدور الذى قامت به الفزياء الحديثة فى النقاش سيتضح لنا هذا الدور بما فيه الكفاية ، وما تضمنه من مفارقات ، أن الفزياء الحديثة وهى أكثر تجريدا الى حد بعيـد من فزياء نيوتن قد جعلت العلم يبدو ربما ليس أقل خطرا ولكنه أكثر انسانية ، ودفع العلم الطبيعة لكى تظهر فى مظهر ليس أكثر خفاء « وامتلاء بالأحاجى » (فى تعبير جينس) فقط ، وانما أصبحت تبدو مشاركة بقدر من الصيرورة أكبر من الكينونة •

---

(٤٣) انظر مقالات J. Huxley, Bronowski فى كتاب The Humanist Frame — تحت اشراف هكسلى نيويورك ١٩٦١ •

(٥)

المجتمع المفتوح واعداؤه

هناك حكمان مختلفان ، ويبدوان متناقضين ، وغالبا ما يصدران عن الفكر السياسي والاجتماعي في القرن العشرين ، فمن ناحية – يقال ان الفلسفة السياسية قد ماتت ، أو أنها تحتضر ، ومن ناحية أخرى – يقال ان هذه الفلسفة لم تنتعش وتتضخم ، بل وتتصف بالأصالة الا في السنوات الواقعة بين ١٩٤٤ ، و ١٩٥٠ ، والحكمان صادقان ، فالحكم الاول يرجع أوليا الى النظرة السياسية الأكاديمية التي تعكس – فوق كل شيء – تدهور الديمقراطية الليبرالية · ويشير الحكم الثاني – ولا يعني هذا استبعاد أي عوامل أخرى – الى ما يدور في الأسواق والأحزاب من نقاش في السياسة ، والى السياسة الخاضعة للأيديولوجية ·

ولقد بنيت حجة الفريق الأول على ما يأتي (١) : لقد اهتمت الفلسفة السياسية تقليديا « بالمبادىء الأولى » بما في ذلك أخلاقيات القرار السياسي والسلوك السياسي ، وبالأسئلة التي تدور حول غايات الحكومة ، سواء هدفت هذه الحكومة الى خدمة الأفراد ، أم رمت الى أي

---

(١) انظر حول «The Death of Political Philosophy كتاب Introduction to Philosophy, Politics and Society : Peter Laslett اكسفورد ١٩٥٦ وكتاب The Decline of Political Theory تاليف Alfred Cobban والمجلة الفصلية Political Science الجزء السابع والسبعون (سبتمبر ١٩٥٣) وبوجه خاص كتاب Arnold Brecht The Foundations of Twentieth Century Political Thought, برنستون ١٩٥٩ ·

سبب آخر ، كالبحث عن أفضل صورة للحكومة .. وهكذا ، ولكن حدث فى القرن العشرين أن تآمرت أحداث مهولة وأساليب جديدة فى الفكر على زيادة صعوبة هذا النوع من المطارحات ، وان لم يكن غير مساير للعصر . ولا جدال أن ازدياد ضخامة سلطة الدولة والبيروقراطية ، ربما تسبب فى ظهور الحديث عن السيطرة العقلانية والأخلاقية بالمظهر غير المساير للعصر نوعا ، ولكن حتى اذا تجاهلنا مثل هذه التطورات ، فان الفلسفة التقليدية كانت ستجد طريقها غير ممهد ، فلقد تصارعت مدارس جديدة في علم الاجتماع والفلسفة ، كل منها ضد الأخرى ، وأصر علم الاجتماع الجديد المتحرر من القيم ، والذى شرحه بأستاذية وألمعية ماكس فيبر ، على الفصل الحاد بين ما هو كائن (is) وما ينبغى أن يكون (ought) ، وبذلك انكمش الفكر السياسي وتحول الى مناقشات حول الوسائل ، لا حول الغايات ، وحول النتائج المحتملة للفعل . ولقد آمن فيبر كثيرا بوجود علم قد يساعد البشر على الاهتداء الى حلول عقلانية للمشكلات الاجتماعية ، ومع هذا فقد رأى من واجب العلم أن لا يناقش المبادىء الأولى ، وكتب فيبر فى مقال باكر : « لا يستطيع العلم التجريبى أن يخبر أحدا ما ينبغى أن يفعله ، ولكنه بالأحرى قادر على ابلاغه ما بوسعه أن يفعله (٢) » فالقيم وأحكام القيم تنتمى الى عالم الايمان ، وليس الى عالم المعرفة ، وكما استطاع أن يبين فيبر فى عجالة ، فانه من العسير تحقيق الايمان فى العالم المسحور للقرن العشرين ، وأحدثت سوسيولوجية المعرفة ، التى نهض بها كارل مانهايم وآخرون بالمثل أثرا تحديديا على النظرية السياسية ، عندما صبغتها بلون تاريخى . فلقد قيل ان المعرفة السياسية شأنها شأن أى صورة أخرى من المعرفة الحضارية ، مقيدة اجتماعيا ، ومن ثم فانها نسبية أى تتناسب مع الأحوال الاجتماعية والاقتصادية السائدة ، فى أى زمان معلوم من التاريخ ، والظاهر أن هذه التاريخانية قد استبعدت الأحكام الأخلاقية ، التى تصدر عن واقع خارج نطاق أى بناء اجتماعى ما ، وفى الوقت نفسه ، انتقد المناطقة الوضعيون الفلسفة السياسية التقليدية : بالاعتماد على أسس لغوية ومنطقية ، ووصموها بأنها « ميتافزيقا » . وقال ولدون T. W. Weldon « أن فلاسفة السياسة لا يتحدثون الا قليلا عن المؤسسات السياسية ، ولكنهم يبحثون كيانات مجردة أو أشباحا مثل الدولة والفرد والمجتمع

---

(٢) Max Weber الموضوعية فى العلم الاجتماعى ١٩٠٤ فى كتاب « ماكس فيبرومنهجه فى العلوم الاجتماعية » ترجمه الى الانجليزية E. A. Shils نيويورك ١٩٤٩ ص ٥٤ .

والارادة العامة والخير العام .. وهلم جرا (٣) » ، فعلى فلسفة السياسة أن تعيد النظر فى لغتها ، لترى أى شىء منها يعنى بالفعل أى شىء .

كل هذا لا يدل على أن الفكر السياسى قد غدا موضع احتقار الآن ، أو أنه لم تظهر أقسام جديدة فى الفكر السياسى والاجتماعى ، فلا شىء أبعد من ذلك عن الحقيقة ، فاذا كانت الفلسفة السياسية التقليدية قد أصيبت بالوهن ، أو فرضت عليها قيود فى الدوائر الأكاديمية ، فان الأيديولوجية السياسية قد انتعشت فى حياة كل يوم ، واتبعت أساليب مشابهة لأساليب المصارعة الحرة ، بل وساقت الناس الى اللجوء الى العنف والحرب . وتوسطت المسرح ـ بطبيعة الحال ـ المعركة المثلثة الأضلاع بين الليبرالية ، التى اتخذت الآن موقف الدفاع ، والشيوعية ، والفاشية . ومن بين الخصوم الثلاثة ، كانت الفاشية هى أحدثهم سنا ، وان لم يكن الأمر على هذا الوجه فى ألمانيا ، كما سنرى أيضا ، فلقد نمت هناك من نوع فولكلورى من الفكر تمتد جذوره الى القرن التاسع عشر . أما الشيوعية والماركسية بوجه عام ، فقد تعرضنا للمراجعة ، ولا ننسى أن الشيوعية ليست كيانا واحدا متكاملا ، كما يفترض أحيانا ، وفضلا عن ذلك ، فان هذه المذاهب لم تكن المذاهب الجديدة الوحيدة فى السياسة ، ويكفى أن نذكر مذهبين آخرين ، فلقد قام جاك ماريتان الفيلسوف الكاثوليكى المنشق عن البروتستانتية بمحاولة أخاذة . وقام بعمل مماثل ت. اس. اليوت ، الشاعر الانجليكانى (الذى غير عقيدته أيضا) ، واشترك الاثنان فى محاولة اعادة احياء فكرة المجتمع المسيحى مع الارتباط ـ وبخاصة فى حالة ماريتان ـ بالليبرالية التاريخية ، ونتجت عن الحرب العالمية الثانية أيضا فكرة الولايات المتحدة الأوربية ، التى سماها جان مونيه « الثورة الأوربية العظمى فى عصرنا » .

وصحب المذاهب السياسية الجديدة ، أو مذاهب الانفتاح نوع جديد من الحوار السياسى ، وكثيرا ما لاحظ فيبر ازدياد ترشيد الحياة والفكر فى أوربا الحديثة . ومعنى الترشيد ، كما عرفه فى خطابه الشهير عن « العلم كمهنة » ١٩١٩ : « ان لا تكون هناك ـ من حيث المبدأ ـ أية قوى خفية غير محسوبة تقوم بدور ما (فى السياسة مثلا) بل وبمعنى أصح

---

(٣) T. W. Weldon الفصل الخامس Political Principles
فى كتاب Philosophy Politics and Society (انظر ملحوظة ١) ص ٣٦ .

امكان التسيد المحسوب على كل شيء (٤) · ولقد خشى فيبر هذا الاتجاه ، وأيده ووصفه أيضا بالاسترسال فى البيروقراطية ــ bureaucratization واخضاع كل شيء للفكر والمعرفة intellectualization ، ولكن فى الواقع ــ وكما أدرك فيبر أيضا أحيانا ــ فان الخطر الأعظم فى الحوار السياسى يرجع الى اتجاه آخر ، أنه الاتجاه نحو اللاعقلانية ، والقوى اللاعقلانية ، التى هددت بتحطيم صرح الحياة السياسية والاجتماعية المرشدة ، وناقشت الفلسفة السياسية التقليدية ، وبخاصة « الليبرالية منها » الأسئلة السياسية وفقا لقواعد موصوفة من النقاش العقلانى · وكان المتوقع أن يجيء العقل ــ وهو قادر على ذلك ــ بالاجابات الصحيحة . ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للكثير من الفكر السياسى الجديد فى القرن العشرين ، وكما رأينا ــ فلقد كسبت اللاعقلانية قوة دافعة وجاه منذ أواخر القرن التاسع عشر (٥) ، ولقد أتبعت الآن فى الفكر السياسى مثلما أتبعت ــ فى الأغلب ــ فى الفلسفة وعلم النفس ــ واتخذت هذه اللاعقلانية السياسية مستويين : المستوى الأول ــ وقد بان فى ملاحظة أصحاب النظريات الأكاديمية للسلوك البعيد عن المنطق فى ساحة المجتمع، والمستوى الثانى ــ ويتمثل فى الانجذاب نحو الحدس والاسطورة ــ كما حدث عند النشء والكتل البشرية ــ كما هو الحال عند البلاشفة والفاشيين ، وايمانهم بالعنف كوسيلة وحيدة يحتمل أن تحقق الغاية التى تضعها الصفوة ·

ويعكس فيلفريدو باريتو عالم الاقتصاد وعالم الاجتماع المرموق ــ وكان أيضا من الليبراليين الشاعرين بالاحباط ــ الاتجاه اللاعقلانى ، الذى اتخذه الفكر السياسى على المستوى الأكاديمى · وهناك جانب مثير للسخرية هنا ، اذ كان باريتو ــ مثل فرويد وقد قورن به ــ من العقلانيين المتشددين ، غير أنه زعم أن كل ما يفعله هو ملاحظة السلوك اللاعقلانى عند الآخرين ، ومن الناحية المهنية ، اتبع باريتو الاتجاه الوضعى القديم ورفض الاعتراف بالمكانة العلمية للحدس أو « الفهم » Verstehen عند الألمان ، وكتب فى عمله الأساسى الأكبر (٦) : « لقد شرعنا فى

---

(٤) Max Weber « العلم كمهنة » ضمن كتاب « من ماكس فيبر » ترجمة للانجليزية H. H. Gerth اكسفورد نيويورك ١٩٣٦ ص ١٣٩ ·

(٥) انظر ص ١٣٧ وما بعدها فى الجزء الثالث من الكتاب ·

(٦) Wilfredo Pareto « العقل والمجتمع » ضمن كتاب تحت اشراف Arthur Livingston نيويورك ١٩٣٥ الجزء الأول ص ٥ (فقرة ٥) · اسم هذا الكتاب Trattato di sociologia generale ، وتم تاليفه ونشره خلال الحرب العالمية الأولى ·

تطبيق الأساليب التى أثبتت نجاحها فى العلوم الأخرى على دراسة الاجتماع » ، وطالب باريتو بسوسيولوجية علمية بلا ميتافزيقا ، وبلا قيم ـ بغير شك ـ معتمدة على المنهج « المنطقى التجريبى » ، وكان هدفه ـ مثل هدف كونت ـ هو الاهتداء الى « الاطرادات التجريبية » فى الحياة الاجتماعية والسياسية • وتبعا لهذه النظرة ، فلا يوجد أى اختلاف ـ ولو واهن ـ بين قوانين الاقتصاد السياسى أو الاجتماع وقوانين العلوم الأخرى (٧) • غير أن علم الاجتماع عند باريتو قد كشف ـ فوق كل شيء ـ عن قصور العقل فى السلوك الاجتماعى • وكتب باريتو باحتقار عن النظريات الاجتماعية السابقة لفلاسفة الموسوعة ، وميل وسبنسر وكونت بالذات ـ الذى قمع تماما ، أو انتقص الدور الذى تقوم به الافعال اللامنطقية ، كما اعتقد باريتو ، وكتب يقول : « قد تقف عبادة العقل على قدم المساواة هى وأى عبادة دينية أخرى دون استثناء للفتيشية (٨) •• » وبعد أن درس المظاهر المنطقية العقلانية للسلوك الاجتماعى ، استخلص باريتو أن هناك أشياء كثيرة يجب أن تراعى ، فهناك مستودعات ـ وهو الاسم الذى أطلقه باريتو ـ تضم مظاهر للغرائز والمشاعر العميقة الغور ، (ومن ثم فغالبا ما تكون لا شعورية) ، وتتكشف فى الأفعال اللامنطقية الملحوظة فى التاريخ ، وهذه المستودعات ـ وأميل الى تسميتها أرصدة ـ التى لم يحدد باريتو معالمها بوضوح ، تتضمن الدافع الانسانى الذى يسوق الى الربط بين التجميعات القائمة والتعامل معها والدفاع عنها ، ومن ثم تكون جميع النظريات الاجتماعية تقريبا مجرد نظريات ترشيدية أو مشتقات من المستودعات أو الأرصدة ، تعبر عن تعطش الانسان للتفكير ، ورغم أن المشتقات قد اختلفت اختلافا كبيرا عبر التاريخ ، الا أن الأرصدة قد بقيت على حالها • اذ لا تتغير المحددات النهائية للسلوك الاجتماعى بالضرورة ، واعتقد باريتو ـ متبعا ماكيافيلى ـ أن عماد فن الحكم ليس محاولة القضاء على الأرصدة ، وهذا محال فى أى حالة من الأحوال ، ولكنه استخدام هذه الأرصدة أو توجيهها لصالح النخبة الحاكمة ، ولم يفهم زعماء الديموقراطيات الغربية ، بعد أن خدعتهم المذاهب الزائفة للعقل كاتباع المذاهب التى ترفع من قدر الفكر والانسانية هذا الوضع ، ومن ثم فسرعان ما حلت محل أنظمتهم أنظمة كانت على استعداد لازهاق روح الخلافات ، واستخدام العنف فى أساليبها الدفاعية ،

(٧) نفس المصدر ـ الجزء الأول ص ٥٢ (الفقرة ٥٩) •

(٨) نفس المصدر ـ الجزء الأول ص ١٩٦ (فقرة ٣٠٠) •

ونظر الى باريتو بفضل هذا المبدأ وباعتباره قد أكد دور اللاعقلانية فى فكره المتأخر كرائد للفاشية الايطالية وللشمولية بوجه عام ٠

وأيا كانت الشكوك التى تثار حول علاقة باريتو بالفاشية (والواقع أنها تحتمل الأقاويل) (٩) ، فليس هناك أى ارتياب فى وجود علاقة بين الأنظمة الشمولية فى القرن العشرين بوجه عام ، وبين اللاعقلانية السياسية ٠ وهذه العلاقة أوضح كثيرا فى الفاشية منها فى النظرية الشيوعية ٠ بيد أنه من اليسير العثور عليها فى الشيوعية أيضا ، وليس ذلك فى الفلسفة الشيوعية فى ذاتها ، وكما قال جورج سابابن « انها لم تكن لاعقلانية صريحة أو سافرة على الاطلاق(١٠) » ، كما حدث في الأساطير التى ظهرت الى جانب المذهب ، وفوق كل ذلك في الحالة العقلية ، التى يتطلبها الشيوعيون من الكتل البشرية ، ونبه الكاتب الانجليزى جورج أورويل – بالرغم من صعوبة اعتباره شاهدا غير منحاز – الى هذا الجانب اللاعقلانى فى شمولية القرن العشرين ، فى الشيوعية والفاشية على السواء في مقالات وروايات كتبت خلال خمس عشرة سنة : « ان معنى الحقيقة الموضوعية ذاته قد بدأ يضعف فى العالم (١١) » ، وعندما أعلن أورويل هذا الرأى سنة ١٩٤٢ كان مازال يفكر فى الفاشية ، التى حارب ضدها فى الحرب الأهلية الأسبانية ، غير أنه خلال هذه الحرب نزع الى الجمع بين الفاشية والشيوعية ، والنظر اليهما كمجرد عينتين مختلفتين لنفس النوع الشمولى ٠ ومن المحتمل أن تكون روايته الشهيرة سنة ١٩٨٤ (صدرت طبعتها الأولى ١٩٤٩) صورة مختلطة من المذهبين ، وان كان على هذا العهد قد جنح الى النظر الى الستالينية على أنها المهد الأساسى للاشتراكية الديموقراطية ، التى ادعى اعتناقه لها ، وتصور رواية ١٩٨٤ مجتمعا فيه نخبة صغيرة أو حزبا داخليا يقرر المسائل التى يعترف بها كحقائق ، وفيها تعاد كتابة التاريخ حتى يتطابق والحقيقة ٠ وفيها تنقل الحقيقة الى «كتل البشر الصماء» أو البروليز Proles – كما سماها باستعمال اللغة الجديدة Newspeak ، والنيوسبيك ليست من اللغات العقلانية القائمة على التفاهم بين أرباب العقول :

---

(٩) قبل باريتو عضوية مجلس الشيوخ اثناء حكم موسوليني ، الا انه استمر يتمتع بروحه الليبرالية فدعا الى الحرية الاقتصادية وحرية الفكر والتعليم والنشر ٠

(١٠) A History of Political Theory — George Sabine. نيويورك ١٩٥٠ ص ٩٠٧ ٠

(١١) Looking Back on the Spanish War - George Orwell. استشهد بها Raymond Williams فى كتاب George Orwell نيويورك ١٩٧١ ص ٦٠ ٠

« ما ننوى القيام به هو اختراع كلام ، خصوصا الكلام فى موضوع ليس محايدا على الاطلاق من الناحية الايديولوجية ، ويكون مستقلا بقدر المستطاع عن الوعى ، ولربما كان من الضرورى بغير شك ، أو من الضرورى أحيانا لأغراض الحياة اليومية أن يجرى التأمل قبل الكلام . ولكن كل ما هو مطلوب عندما يطلب من عضو الحزب تكوين حكم سياسى أو أخلاقى أن يكون قادرا على رش الآراء المناسبة بطريقة آلية كأى بندقية أو مدفع رشاش .. ومن البيان السابق ذكره ، يبين أنه باستعمال النيوسبيك سيتعذر التعبير عن الآراء غير التقليدية على مستوى يفوق المستوى الهابط (١٢) » .

وكان هذا النوع من اللاعقلانية المحسوبة هو ما خطر ببال ايزيا برلين، عندما لاحظ « الفجوة الكبرى » التى تفرق بين الفكر السياسى فى القرن العشرين ، والفكر السياسى فى القرن التاسع عشر (١٣) .

واذا صح على وجه التقريب تصوير أورويل للشيوعية فى هذا المقام ، فان ما يتبع ذلك هو أن النظرية نفسها قد تعرضت لبعض تغيرات شديدة الأثر فى القرن العشرين ، والواقع أن هذا التغيير قد حدث على جملة أنحاء ، فلقد حدث أولا على يد لينين ، ثم على يد ستالين ، عندما وجه الماركسية تجاه الشمولية ، وفى الصرخة التى صدرت من المجرب جورج لوكاش وآخرين من اتجاه انسانى أبكر بالرجوع الى ماركس ، واستحثاثهم الشيوعيين للعودة الى نموذج ممثل للنقاء ، وقوبلت المحاولة الأخيرة بترحيب ملحوظ من الماركسيين فى أوربا الغربية ، الذين رفضوا قبول العقيدة السوفيتية والممارسة السوفيتية معا قبولا كاملا ، وان اجتذاب الشيوعية فى أى لون من ألوانها للمفكرين الأوربيين بوجه عام لموضوع آخر يحتاج الى ما يقال عنه .

وبطبيعة الحال ، لربما كان لينين سينزع الى انكار وصفه بأنه من أنصار تصحيح الماركسية ، ألم يتكلم منذ عهد مبكر ضد أنصار جبهة التصحيح (من أمثال ادوارد برنشتين وباقى الزمرة) ، لأنهم خانوا الشيوعية عندما تعايشوا مع الرأسمالية الديموقراطية ؟ . الا أن لينين قد راجع — كما لا يخفى — الماركسية الكلاسيكية عندما تصور دور النخبة فى الثورة . وقد طرح هذا الرأى بجرأة فى كتابه « ماذا علينا أن نفعل ؟ » (١٩٠١) كما راجعه أيضا فى نظرته للدولة التى أجملها فى

---

(١٢) 1984-Orwell — الملحق The Principles of Newspeak

(١٣) انظر مقال Political Ideas in the 20th Century — Isaiah Berlin. اعيد طبعه ضمن كتاب Four Essays on Liberty اكسفورد ١٩٦٩

كتاب الدولة والثورة وهو كتاب تركه دون أن يتممــــه لاندلاع الثورة الروسية ، وألف لينين بين هذين الكتابين كتابا ثالثا أسماه : المذهب المادى والنقد التجريبى ، وقد أشير اليه فى الفصل السابق (١٤) ٠ وأغرب شيء هو أن اتجاه لينين المادى ـ كما شرح فى هذا الكتاب ـ قد تطلب منطقيا وجود حتمية فى الناحية العملية والاجتماعية ٠ فالعقل يعكس المادة كصورة فى مرآة ، ويفعل وعى الكتل البشرية الشيء نفسه ، ومن هنا تعكس « تلقائية هذه الكتل » فى الممارسة العملية ، نهج الانتـــاج الاقتصادى ٠ ومع هذا فقد أكد لينين دور الارادة الواعية للنخبة لكى تحدث هذه الاختيارية أى « الارادة الواعية » ثورة اجتمــاعية فى البلدان غير الناضجة اقتصاديا من العالم ، بوجه خاص ، وان كان هذا الدور لا يقتصر عليها وحدها ، ولا جدال ان ما ساق لينين الى اصدار هذا الحكم لم يكن صفته كفيلسوف يتأمل مشكلة الحتمية والارادة الحرة من الناحيــة التجريدية ، ولكنه أقدم على ذلك استجابة للظروف ، أى للتاريخ الحديث العهد لروح النقابات العمالية فى كل من روسيا وأوربا ، وستبقى هناك حقيقة هامة ، وهى أنه تخفف من نظرية التلقائية القديمة التى قوامهــا اعتماد الثورة على الفعل المنعــــكس للكتل البشرية ، وجاء بدلا من ذلك بنظرية تنشد التغيير ٠

« لقد قلنا أنه لكى يتحقق الوعى الاجتمــــاعى الديموقراطى بين العمال ، يتعين أن يغرس فيهم من الخارج ، ويبين من تاريخ كل البلدان ، أن الطبقة العاملة ، اذا ارتكنت الى جهدها فحسب ، قادرة على تنميــة الوعى الاتحادى النقابى وحده (١٥) » ٠

وفى نظرية لينين ، انتقل مركز الثقل من البروليتاريا ـ كما هى فى الماركسية الكلاسيكية ـ الى الحرس الأمامى لأكثر الفئات ثورية ، أى الى التنظيم الحزبى ، ولهذا التحول آثاره ٠ فلقد دعت الحاجة من أجل الحاضر الى قمع « حرية النقد » (التى هاجمها لينين فى الفصل الأول من كتابه ما الذى علينا أن نفعله) والتمسك بمذهب الحزب « بوصفه كتلة متينة من الصلب » ، والتأهيل للمستقبل غير المحدد حتى اذا كان مجرد « ديموقراطية بدائية » ، وتوسع لينين توسعا كاملا فى شرح هذه الأفكار فيما بعد عندما وضع نظريته للدولة ، التى قدمت بالمثل حلا ، التقى

(١٤) انظر ص ٧١ ٠

(١٥) V. I. Lenin

ـ « ما الذى يجب أن يجرى » ؟ الفصل الثانى ـ و « تلقائية الجموع البشرية ووعى الديمقراطيين الاشـــــتراكيين » فى أعمـــال مختـارة ـ موسكو الجزء الأول ص ١٤٨ ـ ١٤٩ ٠

وسط الطريق هو والنظرية « الكلاسيكية » الأقدم ، لا من ناحية الغاية النهائية ، التى تنادى باختفاء الدولة وتسليم حكم المجتمع للعمال الأحرار الناضجين ، ولكن من ناحية ما ينبغى أن يحدث فى فترة الانتقال من تسليم بقيام دكتاتورية الحزب واعطائها سلطانا كاملا ، والمطالبة بقيام العمال بغير تردد باطاعة الارادة المفردة لزعماء « الحركة العمالية » ، وتنظيم المجتمع بحيث يصبح ادارة واحدة ومصنعا واحدا يتميز « بالانضباط » ٠ « وحتى نبلغ المرحلة الأسمى من الشيوعية ، فان الاشتراكيين يحتاجون الى أشد رقابة من المجتمع والدولة ، فى ناحية مقدار العمل المطلوب ، ومقدار الاستهلاك المطلوب (١٦) » ، ولا يفصل بين هذه النظرة « التصحيحية » للدولة وبين نظام القمع الستالينى أكثر من خطوة قصيرة فقط ٠

ويتباين مع هذا الاتجاه الشمولى فى الماركسية تباينا أقرب الى الحدة الاتجاه الذى أصبح كثير الوضوح فى أوربا الغربية لصبغ الماركسية بالصبغة الانسانية . واستنكر البلاشفة هذا الاتجاه ووصموه بالهرطقة . لقد نما هذا الاتجاه ، واتسعت أبعاده فى المناخ المضاد لستالين فى ثلاثينات القرن ، وأربعيناته ، وبخاصة بعد نشر ما يسمى بالمخطوطات الاقتصادية والفلسفية لبواكير عهد ماركس سنة ١٩٣٢ ٠ ومع هذا ، فقد بدأ هذا الاتجاه فى وقت أبكر ، أى عند نشر كتاب جيورجى لوكاش : التاريخ والوعى الطبقى ١٩٢٣ ، الذى أحدث دويا كبيرا ، وأغرب ظاهرة هى أن لا تخطر ببال لوكاش منذ انضم الى الحزب الشيوعى فى المجر ١٩١٨ فكرة معاداة لينين ٠ وفى الحق لقد أثنى على لينين فى تمهيد كتابه ، بصفته من عظماء أصحاب النظريات ، ومن المتمرسين فى الناحية العملية معا ، وكذبت المقالات التى احتواها الكتاب هذا الثناء ٠ اذ اختلف لوكاش ــ الذى ربما افتقر الى المعرفة الوافية بفكر لينين فى هذه الحقبة ــ اختلافا حادا هو ولينين فى نقاط أساسية ٠ وقال لوكاش ان ما عرضه فى الكتاب هو « نظرية ماركس كما فهمها ماركس » حتى ضد انجلز (ولم يذكر « ضد لينين » ، رغم أن ما قاله « كان مساويا لذلك ») وكان لوكاش يعرف حدسا ما احتوته المخطوطات الباكرة ، أى المشكلة التى تسلطت على ماركس الشاب ، وهى ما حدث للانسان من اغراب فى المجتمع الصناعى ، وعلى

(١٦) V. I. Lenin

ــ « الدولة والثورة » فى المرجع السابق ــ الجزء الثانى ص ٣٨٠ ٠

(١٧) انظر بوجه خاص مقال Lukacs عن موضعة الفكر والوعى عند البروليتاريا فى كتاب التاريخ والوعى الطبقى ٠

أى حال ، لقد ركز لوكاش كلامه على ماركس كفيلسوف أخلاقى وعلى المثالية الماركسية باعتبارها متعارضة هى والمادية ، كما ركز على النزعة الانسانية لتعارضها مع العلومية ، وهكذا فعندما أضفى لوكاش على ماركس مسحة هيجلية فانه قد أرجع الشيوعية ـ على مايبدو ـ للوقوف على أسس انسانية • ولما كان لوكاش قد شب على مثاليات متعاقبة ، كانت آخرها مثالية هيجل ، لذا نبذ النزعة المادية باعتبارها « أفلاطونية معكوسة » ، الا أنه ، وكما يبين من الجملة الأخيرة ، قد ساورته الشكوك فى المثالية أيضا ، وكان أكثر تفضيلا لمثالية هيجل ، لأنها رغم اتسامها بالروح النظرية كباقى المثاليات ، ورغم نظرتها الى النظام الموضوعى نظرة سالبة ، الا أنها ركزت على الصيرورة ، وظل لوكاش يردد القول « بأن الواقع لا يكون ، انه يصير (١٧) » • بيد أن ماركس قد تفوق على صيرورة هيجل الفلسفية عندما حولها الى عمل فعال Praxis ويعنى « بالبراكسيس » القدرة النسبية التى تتحلى بها البروليتاريا ، عندما يتسنى لها تنمية وعى طبقى أكبر يساعدها على القيام بدور فى التاريخ ، وعلى تغييره ، وعندما تفعل ذلك ، تظهر ثنائية الذات والموضوع التى أزهقت حتى روح « الهيجلية » ، ومن ثم كانت سببا فى اغراب الانسان ، وتشابه لوكاش هو ولينين (وان كان أقرب الى سوريل وروزا لوكسمبرج ، التى تعلم منهـا الكثير أيام اشتراكه فى السنديكالية) ، فلقد شدد على دور الوعى فى التاريخ ، ولكنه قصد بالوعى وعى البروليتاريا ، بالاضافة الى أنهم نخبة • ولم تبد الغاية ، أى الاهتداء الى المجتمع اللاطبقى يقينا متينا فى نظر لوكاش ، لأنه لا يعتمد على جمود القوانين العلمية ، وانما على العقل الانسانى وقوة التصميم •

من الميسور تخيل رد فعل الأعضاء المنظمين فى الحزب الذين رموا على ذلك العهد الى بلشفة جميع الجماعات الشيوعية القومية من ناحية تخيلهـا للتاريخ والوعى الطبقى • واستنكر هـذا الاتجاه بوخارين وزينوفييف فى المؤتمر الخامس للشيوعية الدولية سنة ١٩٢٤ ووصموه بالمثالية وبالنزوع الى التصحيح ، وأرغم لوكاش على التراجع . والواقع أنه قام بعملية ارتداد كاملة الى الجانب المضاد ، واستند فى رأيه على كتاب لينين : المادية والنقد التجريبى ، وزعم أنه يرى فى المثالية مصدرا للفاشية

---

(١٧) انظر بوجه خاص مقال Lukacs عن موضعة الفكر والوعى عند البروليتاريا فى كتاب التاريخ والوعى الطبقى •

المناهضة للثورة والشـــيوعية) • وبالرغم من كل هــذا ، فان النزعة اللوكاشيه قد نمت فى غرب أوربا حيث التقطها الماركسيون ، الذين كانوا يتطلعون الى بديل للستالينية • والحق أن اللوكاشية قد تساعد على تفسير ما تلقاه من اليسار من اعجاب ، فكثيرا ما يشيد بها المفكرون الأوروبيون ، وبطبيعة الحال ، ثمة أسباب كثيرة تفسر جاذبيتها ، وتأثيرها على المشاعر والعقل ، كالاحساس بالذنب أمام المجتمع الذى شعر به على نطاق واسع الوجهاء الذين يعيشون فى مجتمع رأسمالى ، بلا عمل (وكتب سارتر الذى لم يكن قد جنح بعد الى الماركسية عن هذا الذنب بافاضة فى مقال عن الأدب ١٩٤٧) فتحدث عن نظرية « الأفيون » التى روجها الشيوعيون السابقون مثل أرثر كويسلر ، أى الشيوعية كعوض عن الدين فى مجتمع يفتقر الى الايمان ، وان كان يحن اليه ، وأسطورة اليسار ــ كما سماها ريمون آرون بتفاؤله فى عالم متشاءم ، التى وعدت بالثورة والتحرر ، ونظرية « الأسرة » ، التى تبناها لويس آراجون الشاعر الروائى الفرنسى والتى تمثلت عضوية الحزب كعضوية فى جمعية اخاء حميم ، ولا ننسى الشيوعية كعقيدة خاضعة للمنطق الوثيق ، وبذلك استهوت أيضا كعلم النورماليين على ســبيل المثال (أى خريجى مدرسة المعلمين النورمال بباريس) والجماعة التى يتزعمها الفيلسوف الفرنسى هنرى لفيفر • غير أن هذا الجانب العلمى بالذات ــ أى الشيوعية كعلم على طريقة لينين ــ هو الذى دفع عددا لا بأس به من المفكرين الى الابتعاد ، وبخاصة عندما كانت هذه الدعوى مقترنة بالمادية الستالينية وبالقمع • واجتذبت اللوكاشية أو ما يشابهها كثيرين • اذ كان هناك زعماء آخرون ككارل كورش فى ألمانيا (١٨) وأنطونيو جرازيادى فى ايطاليا ، بل والى حد ما أنطونيو جراسكى زعيم الحزب الشيوعى الايطـــالى ، الذى كتب بنفس الروح وفى الوقت نفسه تقريبا • ويرجع سر هذا الاستهواء الى أن هؤلاء الزعماء قد أكدوا الناحية الانسانية فى الماركسية بوصفها قد اعترفت بدور الانسان فى التاريخ ، وركزت على فكرة الاغراب ، وطريقة معالجته فى مجتمع ظالم • وبدت هذه الرسالة جذابة لسبب مزدوج عند الوجوديين الملتزمين مثل سارتر ، بل واجتذبت حتى ليفيفر وهو فيلسوف الحزب فى ثلاثينات القرن العشرين ، ولم يكن هيجليا بكل تأكيد • ولقد اهتدى فى « البراكسيس » الى التقاء رجل الفــكر والفعل ذى المعنى

---

(١٨) ظهر كتاب Maxismus und Philosophie — Karl Korsch فى السنة نفسها التى ظهر فيها كتاب لوكاش ، وتعرض مثله للشجب • وربطت جريدة البرافدا بين لوكاش وكورش ووصفتهما بخصمى الواقعية الماركسية والمذهب المادى •

والمغزى ، وراه صميم تعاليم الماركسية ، ومماله دلالة أن ليفيفر لم يكن قادرا على هضم الستالينية فى نهاية الأمر ، وطرد من الحزب سنة ١٩٥٨ ، وهكذا كان هناك صنفان من الشيوعية النظرية يستطاع تسمية أنصارهما بالعلميين والانسانيين ، أو المنتظمين وغير المنتظمين ، وبدت الماركسية فى نظرهما معا ، كما قال سارتر : « فلسفة زماننـــا » وكان سارتر بالذات فى الأصل من الشيوعيين الانسانيين ، الذين شـــعروا باغراء الحزب ، ورسالته بعد الحرب العالمية الثانية ، الا أنه حذر من استبعاد الصفة الانسانية والخضوع للحتمية •

واستهوت الفاشية عدوة الشيوعية المفكرين بقدر أقل ، لما فيها من اسراف فى اللاعقلانية وولع بالانحصار الأكبر ، وعداوتها للانسان ، كما قال توماس مان • والواقع أن الفاشية كانت وراء هجرة كثير من المفكرين الى البلدان الأخرى ، فهى تمثل أول نزح فكرى كبير فى القرن العشرين ، وعلى الجملة ، لقد لاقت الفاشية نجاحا كبيرا ، ان لم يكن بين المثقفين بوجه عام ، فعلى أقل تقدير بين الفئات الأخرى ، وبخاصة الطبقة المتوسطة ، حتى سميت الحقبة بين ١٩١٨ و ١٩٤٥ « بعصر الفاشية » ، واذا تحدثنا من ناحية أيديولوجية سنقول أن الفاشية تنتمى الى فصيلة فلسفة الارادة التى ناسبت بلدان مثل ايطاليا وألمانيا بوجه خاص ، وكلاهما كان على حافة الخراب الاقتصادى والسياسى فى أعقـاب الحرب العالمية الأولى ، فاعتمادا على قوة الارادة بوسع لا الفرد وحده ، وانما أمة بأسرها أن تعلو وترتفع ، أى بفضل « الفيلدبوت » والسيف ، وتحقق العظمة • فلا عجب اذا خصص للاسطورة عند سوريل وفكرة الرصيد عند باريتو وفلسفة الحياة عند نيتشه والفلسفة الهيجلية الجاهزة للدولة جميعا دور مزدوج فى تفسير النظرة الفاشية للعالم • وعرف موسولينى الأمة : « بأنها كثرة توحدها فكرة واحدة ، هى ارادة الوجود ، وارادة القوة (١٩) » ، وعرف الدولة بأنها « الارادة الأخلاقية الكلية » ، وخالقة الحق ، بل والأمة ذاتها ، وتتمسح حركة الاشتراكية الوطنية فى ألمانيا — بطبيعة الحال فى أغلب الأحيان — بالفلسفة الجماعية Volkish التى ترجع الى الحركة الرومانتيكية ، والتى تهذبت وارتقت فى أواخر

---

(١٩) Benito Mussolini : مذهب الفاشية فى كتاب المذاهب الاجتماعية والسياسية فى أوربا المعاصرة ترجمه من الايطالية الى الانجليزية Michael Oakeshott كيمبردج ١٩٤٢ ص ١٦٧ •

القرن التاسع عشر بفضل أكاديميين شعروا بخيبة الأمل مثل بول لاجارد ويوليوس لانجبين ، وعلى المستوى الأدنى وفي وقت متأخر اعتمادا على الشاعر والصحفى ديتريش ايكهارت ، الذى تأثر به أدولف هتلر تأثرا ملحوظا ، وتعارضت الفلسفة الجماعية هي وفلسفة الارادة ، عندما ركزت على فكرة الحتمية البيولوجية والعرقية • واتفقت الفلسفتان مع ذلك عندما رحبتا بالاسطورة والحدس بوصفهما متعارضين مع العقل •

وثمة اختلاف كبير فى الرأى حول نوع المجتمع الذى يريده الفاشيون ، فهل كانت الفاشية أصلا حركة محافظة تعادى كلا من الليبرالية الديموقراطية والاشتراكية ، وتسعى لاستعادة ماض متقدم تاريخيا على كليهما ؟ ، أم أنها كانت حركة ثورية لا تحترم الماضى ، وتهدف الى خلق نوع جديد تماما من الدولة أو الأمة ، أجل انها خليط عجيب من الشيئين ، اذا استندنا فى حكمنا على « المذهب » ، الذى وضعه موسولينى وهتلر وكثيرون من فلاسفة بطانات الحكام • وعندما كتب موسولينى مقاله عن المذهب للانسكلوبيديا الايطالية ١٩٣٢ ، كان آنئذ يعتنق الاشتراكية ، وظل فيما بعد لفترة ما براجماتيا ، وبذلك يكون قد انتقل صراحة الى اليمين ، ان هذا فى الحق كان تشخيص موسولينى للقرن العشرين ، أى وصفه « بقرن اليمين » المتباين مع القرن التاسع عشر ، الذى مجد الليبرالية والاشتراكية • ويعنى اليمين – فوق كل شيء – الجماعية ، أى عكس الفردية والمساواة السياسية ، أما معنى الدولة ، فقد فهمه على « أنها مطلق ، والأفراد والجماعات – فى حضرتها – نسبيون (٢١) » • وتعتمد عليها الأخلاق والحضارة ، بل والأمة ذاتها ، وفى هذه المرحلة ، شدد موسولينى على أهمية التاريخ وقيمة التقاليد ، متأثرا بالفيلسوف الهيجلى جوفانى جنتيلى وقال : « ان الانسان خارج التاريخ عبارة عن صفر » و « الفاشية معنى تاريخى » بيد أن موسولينى قال أيضا : « الانسان لا يتراجع » ، ومثل الدولة الفاشية على أنها « ليست رجعية ، ولكنها ثورية » و « أنها حقيقة جديدة فى التاريخ » ، ولقد حاول الرجوع الى العالم ، كما كان قبل الثورة الفرنسية ١٧٨٩ ، فبدت له المونارکية أو الملكية المطلقة والثيوقراطية والامتيازات الاقطاعية من آثار الماضى ، كالليبرالية والديموقراطية سواء بسواء ، وموسولينى قادر أيضا على التكلم بلغة الصيرورة ، فهو القائل أنه لابد عند الحكم على الأنظمة الملكية المطلقة والجمهوريات أيضا ، أن نراعى أنها ليست أنظمة

---

(٢٠) نفس المرجع ص ١٧٥ – ١٧٦ •

أبدية Sub specie aeternitatis ولكنها اشكال سياسية عاشت أيامها ، وقد تجاوزناها • وقد رفض فكرة المذهب السياسي « الذى يعد حسنا لكل العهود وكل الشعوب » ، وفكر موسوليني في بعض الأحيان في التاريخ والحياة ، على طريقة نيتشه (وربما أيضا طريقة برجسون) ورآهما كتغير متواصل ، « وتوقع لما سيأتي » وأنهما مفتـــوحان في نهايتهما بغير أى هدف موضوع (٢١) » وفي مقدورنا تقرير المستقبل – وان كان هذا لا يصلح لكل عهد – اذا اعتمدنا على التصميم والكفاح والحرب ، ونلاحظ وجود مسحة من المستقبلية والتاريخانية أيضا في تفكيره •

وعرضت الاشتراكية الوطنية الألمانية بالمثل نفس هـــذا الاتجـاه الراديكالى المحافظ ، أو المحافظ الراديكالى ، مع اختلاف هام ، ففي « المذهب » النازى ، كان عداء المجتمع الصناعى أكثر جلاء ، وأخضعت الدولة للأمة ، كما أخضعت الأمة لفكرة العرقية • فلا أحد ، اللهم الا اذا كان هتلر – الذى لم يكن فيلسوفا – قد تحدث عن النازى في جملته • ويستطاع الاهتداء في كتاب مثل الاسطورة في القرن العشرين (١٩٣٠ – وطبعة مزيدة ١٩٣٨) لألفرد روزنبرج على أفكار كانت بغير شك شائعة على نطاق واسع ، وكان لها على أى حال دعامات رسمية •• وعلى الرغم من أن هتلر لم يكن من المعجبين بكتاب روزنبرج ، الا أن المكتبات الألمانية كانت مرغمة على اقتنائه وبيع مئات الألوف منه ، وكما قال ألبرت شبير المهندس الأكبر لهتلر ووزير التسليح : لقد نظرت العامة الى هذا الكتاب « كمرجع معتمد لأيديولوجية الحزب (٢٢) » • واذا توخينا الدقة سنقول ان المذهب في كتاب روزنبرج لم يكن فلسفة سياسية على الاطلاق ولكنه كان نظرة جامعة أو رؤيا شاملة Weltanschauung ، وقد ردد هذه الكلمة مرارا ، بل واعتبرها عقيدة دينية – على أنه قد انطوت في ثنايا هذه النظرة العالمية فلسفة سياسية ، أو فلسفة اجتماعية – على أقل تقدير – تطالب بتغيير المجتمع الألمـانى تغييرا راديـــكاليا أو جذريا ، أما النظرة الى العالم التى كان شديد الوثوق بها فقد سماها بالاسطورة • وهو ما لا يعنى أنها فلسفة نمت على نحو منطقى ، أو فلسفة تفهم بعد دراسة العلة والمعلول ، ولكنها بدت له فعلا من أفعال الروح أو « فكرا مؤكدا » يتحقق بفضل الارادة والعزيمة ، ومع هذا فقد اعتقد روزنبرج

(٢١) نفس المرجع ص ١٦٥ – ١٦٦ ، ١٧٢ ، ١٧٥ ، ١٧٧ •

(٢٢) Albert Speer « داخل الرايخ الثالث » ماكميلان نيويورك ١٩٧٠ ص ٩٦ •

ـ بلا شك أيضا ـ أن هذه الاسطورة ـ وهى أسطورة قائمة على العرقية ـ علم، واعتمد أيضا على قرائن وأدلة لا تدحض ، مأخوذة من البيولوجيا والتاريخ ، وأشار روزنبرج جملة مرات ـ كما فعل هتلر ـ الى ما حدث فى التاريخ من تدهور ، وقيل أنه قد ترتب على ما حدث من خلط غير صحيح للاعراق ، ومن الميسور تنقيحه بالعودة الى « حكم الطبيعة » فقط ، أو « حمامات الدم » التى تقرر وتحسم كل أفعال الانسان • لم يكن هذا التفسير العرقى للتاريخ ، بطبيعة الحال ، أمرا مستحدثا ، ولكنه رجعة الى « العرقية العلمية » فى القرن التاسع عشر وبخاصة الى معتقدات الكونت جوبينو وهوستون تشـــامبرلين • وأثنى روزنبرج فى كتابه على كتاب تشامبرلين « أسس القرن التاسع عشر ١٨٩٩ » ، الذى استعمل فيـه مصطلح « الفوضى العرقية » ، وفرق بين حضارة الجرمان القائمة على الروح والمدنية المادية عند الشعوب الأخرى •

كان هذا اذن هو التحدى الذى واجه الألمان فى القرن العشرين : اما السقوط والرجعى الى فوضى الأعراق ، أو اتباع ارادة « أســـطورة الحياة الجديدة المبنية على الأسس الفولكلورية والمعرفية » ، وحدد روزنبرج هذه الحياة الجديدة فقال : « ان الرايخ الآتى ـ وقد سماه مولر Moeller فان دين بروك بالرايخ الثالث فى كتابه الشهير بنفس هذا العنوان ١٩٢٣ والتصق هذا الاسم بألمانيا ـ هو عكس المجتمع الصناعى الحديث فى المدن الذى شتته الفردية والصراع الطبقى والكوزموبوليتانية » ، وكان النموذج الذى تطلع اليه روزنبرج ، وكثيرون من أصحاب المراتب الرفيعة المقام فى النازى هو الصورة العتيقة للمجتمع التى ظهرت قبل المســـيحية ، وتمثل المجتمع الزراعى ، ومن هنا جاءت شدة الاهتمام بالمجال الحيوى Lebensraum ، أى الأرض البراح التى تتسع لعدد كبير من الفلاحين كى يفلحوها) وفكرة القومية ، بمعناها الضيق والصاخب ، والنعرة العسكرية ، تحت رعاية مبادىء « الدم والتربة » ، فلا مكان فيها للاشتراكية ، اللهم ، الا اذا كان المقصود هو « الاشتراكية البروسية » عند أوزفالت اشبنجلر وآخرين ، والتى كانت تطالب بتعبئة جميع موارد البلد ، وكل طوائفه لتضخيم الأمة ، ولقد صرح النـــازيون بلا مواربة بوجود تفاوت راديكالى بين الأفراد وليس بين الأعراق فحسب ، كالموجود بين الآريين واليهود مثلا ، ولكنه تفاوت فى نطاق العرق الواحد ، وعبر هتلر بالذات ـ كما هو معروف ـ عن ازدرائه للكتـل البشرية ، لضيق مخها ، ولأنها عاجزة عن الاستفادة بحريتها الليبرالية ، حتى اذا حصلت عليها • وقال صراحة فى كتاب Mein Kampt (كفاحى) بأن المجتمع

« الحريصّ على اتباع الطبّيعة » عليه أن يبني وفقا لمبادىء الارستقراط ، « وبذلك يرفض الفكرة الديموقراطية ، أو الاشتراكية ، لأنهما تمثلان القطيع أو كتل البشر » (٢٣) ، وهكذا يكون الرايخ الآتى قد نادى بمجتمع له كيان عضوى ، يخالف « مجتمع الذرات الآلى عنـــد واحد مثل هوبز (٢٤) » . فهو مجتمع يشترك في أصل عرقي واحد ، وان كان يتمتع بالارستقراطية أساسا : وهو مجتمع مخلص لروح « الفولك » التى يجب أن تتغلغل في كل شيء ، كالحضارة والدولة وحياة الأفراد والجماعات ، انه مجتمع متفرد فى ذاته ، مختلف عن المجتمعات الأخرى ، وان لم يكن ساكنا ، اذ يتعين أن يقبل النمو أو « الصيرورة » ، وكان ما عناه روزنبرج بهذه الكلمة هو القدرة على التحرك تجاه غاية الكمال ، النابعة من أعماقه ، وأن لا يكون المجتمع قد تجمد بفعل المعانى المطلقة كالليبرالية ، والماركسية وما أشبه ، المفروضة عليه من خارجه ، بتعبير روزنبرج ، ولغته الميتافزيقية الكئيبة ، التى زعم أن لايبنتز قد ألهمه فيها بمذهب الموناد ، ووفقـا لمصطلحات روزنبرج ، فان أى شيما رياضية Mathematical schematicism ، تطرح كينونة مفهومة وثابتة منطقيا سوف تحرم ادراك صيرورة الكينونة التى تشكل نفسها (*) (٢٥) » . وفى نهاية المطاف ، دعا روزنبرج الى اعتناق « دين الدم » ، الذى يرتد — (كما اعتقد متبعـا خواطر لاجاردى) الى العصور الوسطى الجرمانية ، ودعامته الشرف ، وليس المحبة ، ويتعين اعادة احياء هذا الدين — الذى يعد غيبيا ولا يقبل التحديد فى آخر الأمر — وقد دفعته المسيحية ، كما أثبت التاريخ الى الانحراف . نعم يجب أن يعاد احياءه لو أراد الألمان انشاء الرايخ الآتى ، وتشابهت لغة روزنبرج ولغة النازى ، فاللغتان تتكلمان لغة أصحاب الرؤى ، غير أنها رؤى بالمعـــنى البـــدائى ، وليس بمعنى استشراف المستقبل ، أى أنها تعتمد على التذكير بالماضى ، وتدعو الى العودة اليه ، وهو ماض بدائى ، ولا وجود فيها لأى اشارة الى المستقبل العصرى » .

---

(٢٣) Mein Kampf — Adolf Hitler
نيويورك ١٩٤١ ص ٦٦١ . انظر أيضا ص ٥٦ ، ص ٢٣٤ .

(٢٤) Der Mythus des 20 Jahrhunderts. — Alfred Rosenberg.
ضمن كتاب Race and Race History. جمع تحت اشراف Robert Pois
نيويورك ١٩٧٠ ص ٨٧ .

(٢٥) نفس المرجع ص ٨٧ ، ٨٩ .

(*) عمد الكاتب الى اختيار مجموعـــة من الألفـاظ الغامضـة ، للسخـــرية من حذلقة كاتبها وادعائه العلم ، ولا يخفى أن هذه الأيديولوجية مليئة بالنقائص والمغالطات .

وفي الوقت نفسه ، ماذا نقول عن الليبرالية ، أى الطرف الثالث من ثالوث المذاهب السـياسية والاجتماعية المنافسة ، لقد تحدث آرثر كويسلر فى سيرته الذاتية عن « غسق الهة الليبرالية Liberal Goetterdaemmerung ، وعن الهجرة الجماعية للأبناء والبنات التى تجرى فى البورجوازية الأوربية الى اليمين الراديكالى أو اليسار الراديكالى ابان السنوات التى أعقبت الحرب العالمية الأولى وخلال الأزمة الكبرى وبعدها ، والحق أن الليبرالية كانت موضع استهزاء من أنواع متعددة من المفكرين الاشتراكيين والمسـيحيين الراديكاليين الجدد ، وليس من الشيوعيين والفاشيين وحدهم ، ولا جدال أن الليبرالية قد عانت كثيرا من الاعتقاد بوجود هوية بينها وبين رأسمالية Laissez-faire التى تعرضت لأيام سيئة . واتهم على سبيل المثال فيلسوف حزب العمل الانجليزى هارولد لاسكى الليبرالية لاخفاقها فى العمل بنجاح فى المجالين الاقتصـادى والاجتماعى ، واتهمها ت. اس. اليوت بالمادية والابتذال ، لأنها شددت على دافع الربح ، ورأى ماركيوز ، أنها تسببت فى ظهور الفاشية ، ورأيها كرأسمالية فردية قد حلت محل الرأسمالية الاقتصادية ، غير أن الليبرالية كان لها من يدافع عنها أيضا ، وازداد عدد المدافعين عندما اشتد الصراع مع الشمولية • على أن الكثير من الدفاع عن الليبرالية كان فاترا بلا شك ، على نحو ما فعل الروائى الناقد فورستر E. M. Forester ، الذى أبدى استعداده للترحيب بالديمقراطية مرتين وليس ثلاث مرات « فهو لم يؤمن بأهمية الايمان » كما قال ، ولكنه آمن بعصر من العقائد المناضلة ، فعلى كل امرىء أن يؤمن بشيء ، ومن ثم آمن فورستر بأهمية الفرد وحرية النقد ، وكلاهما مسموح به فى الديموقراطيات الليبرالية : « من هذا يتبين أن الديموقراطية أقل اثارة للبغض من الصور الأخرى المعـاصرة للحكومة ، وعلى هذا فانها تستحق مؤازرتنا (٢٦) » ومع هذا فلا وجود لدفاع عن الليبراليين « السلبيين » من الطراز القـديم يماثل دفاع Alain فى فرنسا خلال عشرينات القرن فى فتـوره ودلالاته • الان ولما كان الان بغير أتباع كبار ، لذا يصح لنا القول بأنه لا مثيل فى مناصرة الليبرالية للاقتصادى لودفيج فون ميسس المولود فى النمسا وتابعـه فردريش فون هاييك • واكتسب تقدير العالم الغربى ، وانتباهه كتاب فون هاييك : الطريق الى العبودية ١٩٤٤ ، الذى قال فيه أن تخطيط الدولة ـ وليس الليبرالية ـ هو الذى يؤدى الى الشـمولية ، غير أن

(٢٦) Two Cheers for Democracy — E. M. Forester. نيويورك ١٩٥١ ص ٦٩ •

الدعامة الأساسية لليبرالية قد جاءت من أولئك الذين كانوا على استعداد لقبول بعض القدر الموجه من الليبرالية أو تدخل الدولة ــ فى أقل تقدير ــ والدفاع العقلى عنها ، ومن أمثالهم جون ماينارد كينز ، الذى أوضح فى كتابه الذى قرىء على نطاق واسع :
General Theory of Employment, Interesl, and Money
(١٩٣٦) كيف تستطيع الحكومة اللجوء
الى ما يشبه المضخة ، وامتصاص الفائض الذى عند الأفراد · ويساعد هذا الاجراء على خروج الاقتصاد الرأسمالى من الأزمات · أما الفيلسوف جاك ماريتان ، فقد بين كيف تساق الديموقراطية الى التوافق مع المسيحية ، وأخيرا يجىء الكلام عن كارل بوبر الفيلسوف الفيناوى ، الذى وان كان قد عارض قيام الدولة بالتخطيط على نطاق واسع ، الا أنه امتدح قيام الهندسة الاجتماعية « بالقطعة » فى « مجتمع مفتوح » ·

واكتشف جاك ماريتان ــ وقام توماس مان بالمثل ــ فضائل الديمقراطية الليبرالية أثناء عمله الوظيفى ، وتغيرت سياسته التى كانت رجعية نوعا ، فى البداية ١٩٢٦ ، عندما أدان البابا بيوس الحادى عشر شارل موراس وكتابه action francaise فلقد كان الفرنسيون الكاثوليك بوجه عام من المتحمسين للايمان بالليبرالية فى ثلاثينات القرن العشرين ، غير أن ماريتان لم يكتف بالتفكير والتأمل ، ولكنه ساعد فى تزعم هذا التغير الهام فى الناحية النظرية ، ووضع فى مقابل « القومية المتكاملة » لموراس (أو الفاشية) مذهبه فى الانسانية المتكاملة ، أو الديموقراطية ذات الشخصية المسيحية ، كما كان يسميها أحيانا ، واعتقد مثل ت. اس. اليوت أن الديموقراطية تعتمد فى آخر المطاف على الايمان بالمبادىء الدينية أو الميتافيزيقية ، وليس على مجرد المنهج العلمى · غير أن ماريتان قد أدرك أنه لا رجعة للحقبة « المقدسة » فى العصور الوسطى ، ودافع عن ديموقراطية الكثرة لمحاربة الشمولية ، وما عناه بذلك هو حدوث اتفاق بين المنتمين الى عقائد متعددة وبعيدة الاختلاف ، فلسفيا ودينيا على نقاط اتفاق عملية أو نتائج معينة (٢٧) ، وكانت النتائج جميعا ــ ولا يجب الخلط بينها وبين المبررات النظرية التى قيلت فى تبريرها ، فلا مفر من حدوث اصطدام بين الطوائف المختلفة ــ فى نواحى الحقوق والحريات التى منحتها الديموقراطيات للأفراد · على أن الايمان

(٢٧) انظر بوجه خاص الى كتاب الانسان والدولة لمعرفة مذهب ماريتان فى التعددية الديمقراطية · وانظر أيضا الى كتاب Humanisme intégrale (١٩٣٦) وكتاب Christianisme et Democratie (١٩٤٣) واحتوى الكتاب الأخير على نبوءة رأى فيها الكاتب ضرورة تجاوز الديموقراطية للاصلاح السياسى والاتجاه الى الاصلاح الاجتماعى ·

الدنيوى بالديموقراطية عند ماريتان قد تجاوز الفردية • فالواقع أنه فرق نفرقه حادة بين الفردية والشخصية ، باعتبار أن جذور الفردية تمتد الى المادة ، وتسعى الفردية لتحقيق غاياتها الأنانية ، بينما تمتد جذور الشخصية الى الروح ، وتلتزم بالخير العام وخير النفس معا ، ولقد أراد ماريتان وغيره من أنصار « الشخصانية » personalisme فى عصره (لأنه كان فى هذه الناحية من أتباع حركة الشخصانية ، التى كانت كاثوليكية الى حد كبير ، وان لم تقتصر على الكاثوليك وحدهم)(٢٨) ، أن يشقوا طريقهم من ناحية ، بين الليبرالية البورجوازية التى اعتقدوا أنها حولت الفرد الى مطلق ، وبين الشمولية ــ من ناحية أخرى ــ التى سخطت الفرد وأخضعته خضوعا كاملا للمجتمع • وهكذا دعا ماريتان الى « ديموقراطية جديدة » تجمع بين « التعددية » و « الشخصية » ، ولا تتوقف عن تحقيق الاصلاح السياسى ، ولكنها تشدد فى مطالبتها بالاصلاح الاجتماعى • فلقد التزمت الحذر من الجماعية ، ولكنها كانت تتقبل « الملكية الجماعية لوسائل الانتاج » ، التى يشترك فيها المنتجون والمستهلكون •

وكارل بوبر واحد من الفلاسفة السياسيين الأصلاء فى العصر (٢٩). ولقد دافع عن الليبرالية من منظور المنهج العلمى ، ففى سيرته الذاتية ، وصف بوبر كتاب The Open Society and its enemies (١٩٤٣) بأنه من نوع « المجهود الحربى » وفى الحق ، أن هذا الكتاب الجسيم والفياض بالعلم ، يبدو عند قراءته كأنه كتاب حربى ، رغم أنه بدأ بأفلاطون ، وصوب قذائفه على الماركسيين والفاشيين وعلماء الاجتماع المعاصرين ، وكان سبب تعرض الماركسية للهجوم هو اتهامها بالتاريخانية (ومن العجيب أن يعتبر بوبر التاريخانية مرادفة للحتمية التاريخانية) • وتعرضت الفاشية للهجوم لأنها سلمت باستخدام العقل فى الحياة الاجتماعية لزعمائها أدعياء القدرة على التنبؤ • وتعرض علماء الاجتماع ، وبخاصة مدرسة كارل مانهايم ــ للهجوم ليوتوبيتها أو دفاعها عن الهندسة الاجتماعية « الشاملة » • أما القاسم المشترك بين هذه الجماعات الثلاث

---

(٢٨) ضمت الحركة « الشخصانية » فلاسفة فرنسيين مثل جابرييل مارسيل ولافال • وايمانويل مونييه رئيس تحرير مجلة Esprit ووضع ماريتان مذهبه فى « الشخصية » فى كتاب : La personne et le bien commun

(٢٩) كان بوبر فيلسوفا متعدد الجوانب • وهو معروف بكتابه عن المنطق وفلسفة العلم وفلسفة التاريخ وفلسفة السياسة معا • ولقد ضم بنوع الخطا الى جماعة فينا للمناطقة الوضعيين •

ـ فى نظر بوبر ـ فهو العنجهية الفكرية المستندة الى نظرة زائفة للعلم ، خدعتهم ودفعتهم الى الظن بأنهم اكتشفوا قوانين للتاريخ ، وبذلك توافرت لهم القدرة على التكهن باتجاه أحداث التاريخ ، ووضع مخططات كاملة للمجتمع • ومع هذا ، فمن غير المقدور تسخير العلم لمثل هــذه المعرفة المتشامخة • فكل معرفة علمية قوامها الفرض والاجتهاد ، ولا تنمــو الا بالاعتماد على المحاولة ، واستبعاد الخطأ • وأدرك بوبر الصلة الوثيقة بين هذا الاتجاه النقدى أو العقلانى ، الذى استحدثه العلم الحق والحفاظ على مجتمع « مفتوح » أو حر ، وكتب فى سيرته الذاتية يقول :

" يمثل كتاب « عقم التاريخانية » Poverty of Historicism وكتاب المجتمع المفتوح وأعداؤه ، كلاهما مجهودى فى الحرب • لقد اعتقدت أنه من الميسور اعادة مشكلة الحرية الى الصدارة مرة أخرى ، وبخاصة من أثر الماركسية وفكرة التخطيط على نطاق واسع أو dirigism ومن ثم فقد خصصت هذين الكتابين للدفاع عن الحرية ضد الأفــكار الشمولية والتسلطية ، ولقد انبثقت فكرة الكتابين من نظرية المعرفة ؛ التى وردت فى كتاب Logik der Forschung ، ومن اعتقادى أن نظراتنا التى غالبا ماتكون لاشعورية في نظرية المعرفة ، ومشكلاتها المركزية (« أى ما بوسعنا معرفته » و « الى أى حد تعد معرفتنا يقينية ») لها دور حاسم فى اتجاهنا نحو أنفسنا ونحو السياسة (٣٠) • "

ويتميز المجتمع المفتوح لبوبر على المجتمعات المغلقة فى التاريخ ، باصراره على « العمل بالقطعة » في مقابل الهندسة اليوتوبية والاجتماعية ، لأنه يعترف بعدم وجود كمال فى أى مجتمع غير البسيطة ، ولن يوجد قط • وان كان بوسع مهندس « القطعة » أن يقوم بالبحث ، وأن يكافح باستخدام وسائل عقلانية أعظم شرور المجتمع ، وأكثرها الحاحا ، اذا اعترف أن الحرية أهم من المساواة • ومن الحق أن أى محاولة لتحقيق المساواة الكاملة ستهدد الحرية • وعليه أن يقتنع أيضا بأن الديموقراطية وحدها قادرة على التزويد بالاطار الشرعى للاصلاح المســتمر بغير لجوء للعنف ، وعلى تشجيع استعمال العقل فى الســياسة ، وتحقيق حرية الفكر وتقدم العلم •

ووجه بوبر ضربة قاضــية الى الحقيقــة الموضوعية فى العــلوم الاجتماعية بوصفها متعارضة هى والنسبية الراديكالية ، التى عثر عليها

(٣٠) Intellectual Autobiography — Karl Popper
The Philosophy of K. Popper ، P. A. Schilpp
اما كتاب Logiik der Forschung فكان كتابه الهام فى المنهج العلمى .

فى النزعة السوسيولوجية لكارل مانهايم وآخرين • ولقد خرج بوبر ومانهايم من نفس العالم الفكرى الفوضوى للايديولوجيات المتصارعة ، واليأس من امكان بلوغ الحقيقة ، ولكنهما استجابا لهذا الموقف على نحوين مختلفين • ولم ينصف بوبر مانهايم على الاطلاق • فلا ننسى أن مانهايم كان لاجئا سياسيا ، فارا من الفاشية ، مثلما كان بوبر ، وأنه يفرق بين التخطيط الديمـــوقراطى والتخطيط الديكتاتورى ، وأنه بالذات كان ليبراليا ، وفقا لمفهومه لليبرالية ، يتشبث بحرية الفكر والانماء الحر للشخصية حتى فى المجتمع المخطط • ولقد سعى هو الآخر للتغلب على أسوأ ملامح النسبية ، بأن صـــور الدور الذى تقـــوم به فئـــة المفكرين (الانتلجنتزيا) فى المجتمع الحديث • اذ رأى مانهايم أن الانتلجنتزيا هى الطبقة الوحيدة القادرة على النهوض فوق الأيديولوجيات الطبقية ، وعلى عمل توليفات لها ، وتساعد هذه القدرة على اكتساب قدر من الســـيطرة عليها ، وربما ثارت الشكوك حول هل استطاع مانهايم تجنب أحابيل نظرية النسبية ، أو الاعتقاد فى أى « حقيقة فى ذاتها » • فكما رأى مانهايم : ان كل المعرفة ماعدا العلوم الطبيعية « تتأثر بموقف القـــائم بالمعرفة » ، أى نسبية من الناحية الاجتماعية • وهذا فى الحق هو المبدأ الأساسى لسوسيولوجية المعرفة ، اذ كان مانهـــايم مهتما بالظروف الاجتماعية التى تنشأ فيها الأفكار أكثر من اهتمامه بقيمتها الموضوعية ، ومن هنا كتب فى كتابه Ideology and Utopia ١٩٢٩ وهو أهم كتبه ! •

« يتعين أن تبدأ أى نظرية حديثة للمعرفة (تتباين هى والنظرية « الليبرالية ») عن الحقيقة الموضوعية البعيدة عن التعصب •• بافتراض وجود مجالات للفكر يستحيل فيها تصور وجود حقيقة مطلقة مستقلة عن القيم وموقف الذات ، وغير مرتبطة بالسياق الاجتماعى » •

بل لقد ذهب مانهايم الى ما هو أبعد من ذلك ، وكتب : « ان فكرة الحقيقة نفسها لم تظل ثابتة عبر كل الأزمنة ، ولكنها كانت متضمنة فى دفعة التغير التاريخى (٣٢) » •

وتنازل بوبر واعترف بأن هناك « لبا للحقيقـــة » فى النسبية السوسيولوجية ، ولكنه رأى أن « النزعة السوسيولوجية » قد ذهبت بعيدا للغاية ، وأن النسبية الراديكالية الكامنة فيها تدفع الى اليأس من العقل ، وأن المنهج العلمى قد أدى الى تداعيها • وفى نهاية الأمر ، اهتدى

(٣١) Ideology and Utopia — Karl Mannheim نيويورك ١٩٣٦ ص ٧٩ •

(٣٢) نفس المرجع ص ٢٩١ •

بوبر الى موقف من الحل الوسط سماه « المطلق غير المعصوم » Fallibilistic ، ويعني بذلك أن الناس قد يخطئون ، بل هم يخطئون بالفعل ، ولن يبلغوا اليقين أبدا ، وكتب يقول : غير أن هذا لا يتضمن القول بأن « البحث عن الحقيقة خطأ » أو « أن الحقيقة نسبية (٣٣) » . اذ تعد النتائج العلمية نسبية فقط من ناحية تناظرها مع مرحلة معينة من التطور العلمي . وهى معرضة للاستبدال ، كلما ازدادت معرفة البشر ، وتعني الحقيقة عند بوبر بكل بساطة : التناظر مع الوقائع التى أثبتها العلم ، وأنها تنمو بلا توقف ، ويجب السماح لها بالنمو . ولا يخفى أن كلا من بوبر ومانهايم قد اعتقد فى الصيرورة فى الفكر العلمي والسياسى والاجتماعى معا . غير أن بوبر تمسك بعالم من الكينونة من العسير الوصول اليه ، وان كان موجودا رغم ذلك . ورأى بوبر أن هذه « الحقيقة فى ذاتها » ، التى أضعفها مانهايم والنسبيون تضمن على الأقل جانبا من الثبات فى عالم يفتقر الى الثبات .

لن تكتمل أى مناقشة للفكر الاجتماعي فى القرن العشرين بغير ذكر للجماعة الاقتصادية الأوربية ، التى قد يبين فى نهاية المطاف أنها أهم فكرة أوربية لاعادة تنظيم القرن ، انها وليدة فكر جان مونيه تاجر الكونياك ، ورجل الأعمال الدولى ، وعضو الحكومة الائتلافية فى حربين عالميتين ، ومساعد السكرتير العام لعصبة الأمم ، وتولى أخيرا منصب رئيس الهيئة الكبرى لجمعية الفحم والصلب فى أوربا ، وهى الهيئة التى أنشئت فى لوكسمبورج ١٩٥٢ . ورغم أن مونيه ، ليس فيلسوفا اجتماعيا ، الا أنه قد توافرت له رؤيا للمجتمع الجديد لأوربا الأوربية ، الذى يكبر أى جزء من مكوناته ، ويبدأ فى مستوى الاقتصاد ، وفسر نظريته بالقول : لقد كانت أوربا فى يوم من الأيام مركز العالم المتحضر . ولقد بددت مواردها وعظمتها فى حربين فتاكتين ، ولم تعد ، تبعا لنظامها الحالى ، تحيا فى « ايقاع الزمن » فما الذى يمكن القيام به يا ترى ، الاجابة واضحة . فلا يكفى عقد المباحثات بين الأمم ذات السيادة ، أو الاهتمام بالمجد القومى ، كما كان الحال فى الماضى . ولكن يتعين خلق مؤسسات جديدة يذوب فيها جزء من سيادة الأمم الأوربية ، وتكون

(٣٣) The Open Society and its Enemies — Karl Popper.
روتلدج وكيجان بول ـ لندن ١٩٦٩ الجزء الثانى ص ٢٢١ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ . انظر بوجه خاص الملحق باكمله . الذى اضيف ١٩٦١ واختير له عنوان
A Further «Facts, Standards and Truth Criticism of Relativism.

قادرة على تنمية « الصالح الأوربى المشترك » وقال مونيه : ان هـــذا الواقع الجديد يخدم الحقائق القومية العميقة · فهو لا يســـتبعد الأمزجة والعادات ، ولا احترام التقاليد والروح المتفردة لكل بلد ، ولكنه يستبعد آثار عصر آخر ، أى الخوف المتبـادل ، وحمـاية الأســـواق الصـــغيرة المقفلة » (٣٤) ·

وهكذا يكون جان مونيه أيضا قد نادى بالمجتمع المفتوح ، الذى ينعم بالديموقراطية والليبرالية · ولكن على أساس أوربى رحيب جديد واذا تحققت هذه الفكرة ستظهر للوجود أوربا ما فوق القومية · ويترتب على ذلك تحقيق السلام ، ووضع أسس النهضة الأوربية الحضارية ، على أى حال ، لقد كان مونيه يرنو الى تحقيق هذا الأمل ، لو أنشئت جماعة أوربية اقتصادية ·

---

(٣٤) Les Etat-Unis d'Europe ont commencé — Jean Monnet, — باريس ١٩٥٥ ص ٤٥ ، ٤٦ ·

(٦)

انهيار الغرب

صور روبين جورج كولينجوود فى سيرته الذاتية (١٩٣٩) الفكر التاريخى ، لا على أنه قد بلغ سن الرشد من الناحية المنهجية فى القرن العشرين فحسب ، وانما على أنه حصل على امتياز جديد ، بل لعله اعتلى عرش العلوم ، وبدا له :

« أنه قريبا بكل تأكيد ــ كأى شيء نتصور حدوثه فى المستقبل ــ سيحقق الفكر التاريخى ، الذى تتزايد أهميته باطراد ــ وكان من المعالم البارزة فى القرن التاسع عشر ــ ازديادا أكبر فى أهميته وسرعة تقدمه خلال القرن العشرين . ولربما كنا على حافة عصر ستتحقق فيه للتاريخ أهمية مماثلة للأهمية التى حصلت عليها العلوم الطبيعية بين ١٦٠٠ ، و ١٩٠٠ (١) » .

ولو صح هذا التكهن ، لكان من واجب « الفيلسوف الحكيم » أن يركز أكثر على مشكلات التاريخ ، وبذلك يساعد على وضع « أسس المستقبل » . واتجه كولينجوود ذاته عملا بنضيحته بكل ثقة قدما

(١) An. Autobiograpdy — R. G. Collingwood.
أكسفورد ١٩٣٩ ، ص ٨٧ ، ٨٨ . هناك بعض الشك فى مسألة متى تحول كولينجوود الى اتباع التاريخيانية على وجه الدقة أو حتى هل تحول كولنجوود تحولا كاملا اليها ، ولن اشترك فى هذا الخلاف ، وبدلا من ذلك فاننى أجيل القارىء الى مؤلفات T. M. Knox (انظر تمهيد نوكس لمؤلفات كولينجوود التى نشرت بعد وفاته مثل كتاب The Idea of History (١٩٤٥) ومؤلفات Alan Donegan (١٩٦٢) ، و Louis Mink (١٩٦٩) .

لاحداث تقارب بين الفلسفة والتاريخ ، بل وحاول ان يضفي على الفلسفة في نهاية الأمر طابع التاريخ ، على نفس النحو الذى حدث للطبيعة ، بعد أن اصطبغت بالصبغة التاريخية منذ عهد داروين ، وما حدث للاهوت بعد « النقد الأسمى » وهكذا . وقال كولينجوود : أن على الفلسفة أن تتنازل عن وهم امكان قدرتها على تناول أفكار ومشكلات أبدية ، وأن تدرك أن « كل المسائل الميتافيزيقية مسائل تاريخية » ، وأنها لم تعد تزيد عن « افتراضات سابقة مطلقة » ، توضع في وقت ما ، وفى سياق ما ، وتخضع للتغير بتغير العصور .

وعدت نبوءة كولينجوود التي طرحها – كما قال لنا – في نهاية الحرب العالمية الأولى ، أمرا شائعا فى ثلاثينات القرن العشرين ، عندما شرع في كتابة سيرته الذاتية . وعلى هذا العهد ، كما كان سيقول ، كانت فكرة التاريخانية قد أصبحت مقبولة ، وتناقش على نطاق واسع ، وبالأخص ما يتعلق بتاريخانية الأفكار . ولكن من الغريب ، أننا لا نصادف في أى موضع عند كولينجوود كلاما عن « أزمة التاريخانية » ، كما دعاها ارنست ترولتش . فهناك فيض من الكلام عن التاريخ ، ودراسة التاريخ ، ولكن ما قيل عن المشكلة التى بدأت الآن تتراءى للكتاب والفلاسفة والمؤرخين أيضا ، وبخاصة فى ألمانيا ، وان لم يكن فيها وحدها ، كان أقل مما يجب . ويتركز الحديث فى هذا الفصل الأخير أساسا على هذه الأزمة ، فمن ناحية ، لقد استثيرت الأزمة ، وكلمة أزمة كلمة ثقيلة الدم ، غير أنه لا غنى عنها عند أى حديث عن فكر القرن العشرين ، بما فى ذلك فلسفة التاريخ ، من أثر الحرب العالمية الأولى (والأصح من أثر حربين عالميتين) ، الا أنها – كما أسلفنا (٣) – قد سبقتهما وكانت – من ناحية ثانية – أزمة داخلية ، انبثقت من داخل التاريخ ذاته ، وبخاصة عند النظر اليه الى جانب الفلسفة ، غير أن هذه الأزمة ترجع بغير شك الى اجتياح الأحداث وعمادها هو الانشغال بمشكلة المعرفة ، وفقدان الايمان بمعنى التاريخ ، وسببه ، وليست المشكلة هى حداثة التركيز على هذه الأزمة ولكن الأهم هو الأبعاد التى جرتها فى ذيلها فى القرن العشرين ، وخصوصا بعد ١٩١٤ .

---

(٢) An Essay on Metaphysics — R. G. Collingwood.
اكسفورد الفصل السادس "Metaphysics an Historical Science" انظر أيضا كتاب An Autobiography الفصل السادس والفصل السابع .

(٣) انظر ص ٧ .

وقبل النظر فى هذه الأزمة ، ووقائعها ، فان الأوفق هو الرجوع الى كولنجوود مع توخي الايجاز ، وأن نتحدث في اختصار عن وايتهد ولينين ، وأثبت الثلاثة (وقد يثبت آخرون نفس الرأى) أن الفلسفة الأقدم للتاريخ قد استمرت باقية ، بل وازدهرت الى حد ما ، وان تعرضت لتحوير ملحوظ فى تربة القرن العشرين • ويمثل كولينجوود نموذجا للتاريخانى ــ والواقع أنه أحد زعماء أصحاب نظرياتها ــ الذى حافظ على الايمان بكل من المعرفة التاريخية والدروس المستفادة من التاريخ • واعتقد كولينجوود أنه من المستطاع استحضار التاريخ ، أو شذرات هامة منه اذا أعدنا التفكير فى أفكار أولئك الذين مضوا من قبل ، وان كان من المتعذر القيام بأمر مماثل فى حالة المشاعر ، لاستحالة ذلك • وعلى هذا تكون « الافتراضات السابقة » ، ليست مرتبطة ارتباطا مطلقا بالسياق التاريخى ، أو بأفكار القائم بالمعرفة ، ولكنها تتصف بموضوعية ما ، وحقيقة ما خاصة بها • ومن هنا يصح القول بأن البحث التاريخى هو الطريق الملكى لمعرفة الذات والحكمة العملية • لقد عرف التاريخ الناس بأساليب الماضى فى التفكير فى المسائل التى من المقدور اعادة احيائها كمرشد لأفعال الحاضر : « فنحن ندرس التاريخ ، حتى نرى على نحو أوضح الموقف الذى يواجهنا فى حياتنا العملية (٤) » ، وبعد أن تسلح كولينجوود بهذا الاعتقاد ، استطاع التحدث فى عهد ما بعد الحرب العالمية الأولى عن « علم للشئون الانسانية » يفيد الموقف الانسانى نفس الفائدة التى حققها علم الطبيعة لعالم الطبيعة ، أى يضع هذه المعرفة تحت امرته • وربما أمكن اضافة أنه رغم شعور كولينجوود بالشك فى « قضايا » الميتافزيقا (بالمقارنة بالافتراضات السابقة) الا أنه لم يتنازل قط عن الميتافزيقا كعلم للكينونة ، أى أنه لم يضف عليها طابع التاريخ ، فالكينونة ــ وهى موضوع الفكر الميتافزيقى ــ تمثل الحقيقة التى يعد التاريخ والعلم والفن والدين مظاهر لها •

واحتفظ كولينجوود ببعض آثار من الاعتقاد فى « الدوجما القديمة » للتقدم التاريخى ، ومن ناحية أساسية ، كان كولينجوود متشككا فى التقدم ، ورأى أنه لو نظرنا الى التقدم لا كمجرد احتمال ، وانما كواقعة تاريخية فعلية يتبين لنا أنه رؤيا موهومة الى حد كبير ، من العسير التحقق منها ، لأنها تعتمد على منظور الرائى ، والمؤرخ ضمنا ، ومن جهة أخرى ، كان وايتهد مؤمنا أشد ايمان بليبرالية عهد الملكة فيكتوريا « والانسياق الوئيد للبشرية تجاه التحضر » ، ويتسم بطابعه الأخلاقى والاستاطيقى

(٤) Collingwood نفس المرجع (انظر ملحوظة غ) ص ١١٤ •

والفكرى معا ، وكان وايتهد بطبيعة الحال ، على دراية حسنة بمشكلة المعرفة التاريخية ، واستحالة « المعرفة البحتة » ، دون مراعاة الافتراضات السابقة للمؤرخ ، أو معاييره ، ولكن وايتهد لم يعرها اهتماما كبيرا مثلما فعل كولينجوود ، أو يساعد على طغيانها على نظرته الجامعة . ولربما جاز القول بأن فلسفة التاريخ عند وايتهد ، والتى عرضت أساسا فى كتابه Adventures of Ideas (١٩٣٣) خليط من « ميــل » و « ليــكى » والمثالية الأفلاطونية . ولم يغب عن خاطر ليكى اطلاقا وجود الشر والتنافر والأخطاء فى التاريخ ، أو عشوائية الحضارة وقصورها . وبالرغم من ذلك ، رأى وجود دور رئيسى « للعقل » فى التاريخ ، وأدرك انتصار الاقناع على القوة ، والقدرة العظيمة للأفكار القائمة على المشاعر فى تغيير بعض أحوال بعض العصور والارتقاء بالجوانب الانسانية . ويقوم الخلاف — بالفعل — بدور موجب — كما كان الحال عند ميل — لأنه يساعد على الاقدام على مغامرات الأفكار ، والحيلولة دون حدوث نوع من « التخدير » ، الذى تسبب فى توقف الحضارة ، واعتقد وايتهد فى وجود « دفقــات » Process فى التاريخ ، كما يحدث فى الطبيعة ، وبذلك أمكن فهم أى شىء فعلى بالرجوع الى « حركة صيرورته ، وتوقفها وتلاشيها (٦) » . غير أن وايتهد قد فسر الدفقات التاريخية أو الصيرورة تفسيرا متفاءلا ، كما يتوقع من أى انسان طيب يحيا فى عهد ليبرالية الملكة فيكتوريا .

بطبيعة الحال ، كان هذا ما حدث أيضا فى حالة الماركسيين الذين أحدثت فلسفتهم المتفاءلة للتاريخ استهواء على نطــاق واسع فى عصر شعور بالعدمية ، وان كانت هذه الفلسفة قد اتسمت بثنائية فى طابعها كالديانة المانوية القائمة على ثنائية الخير والشر . وثمة نقطتان جديرتان بالاشارة هنا بخصوص ذلك ، لأن المذهب قد ظــل هو هو فى مقامات أخرى من الناحية الجوهرية ، كما وضعه ماركس وانجلز . والنقطة الأولى — هى أن ماركس قد بدأ مؤمنا بالحتمية الصارمة ، ثم عدل عن رأيه عندما

---

(٥) اعتقد كولنجوود أن التقـــدم أمر ممكن . وكما ذكر انه من خلق « التفكير التاريخى » عندما يحتفظ فى العقل بما تم تحققه فى الماضى ، ويتفوق عليه . وعلى هذا النحو » ومن قبيل الموصولية » يعد أينشتين قد حقق تقدما على نيوتن . انظر فى هذا الشأن الى كتاب كولينجوود : The Idea of History اكسفورد نيويورك ١٩٥٧ ص ٣٣٣ وانظر أيضا الى مقاله A Philosophy of Progress ضمن كتاب كولينجوود Essays in the Philosophy of History جامعة تكساس ١٩٦٥ .

(٦) Adventures of Ideas — Alfred North Whitehead. — ماكميلان ١٩٣٣ ص ٣٥٤ . وانظر أيضا الى كتاب Good Tidings — Warren Wager ففيه أمثلة لاستمرار الايمان بالتقدم بين علماء الاجتماع .

اتضح أن العمال الصناعيين لم يتجهوا الى التنمية التلقـــائية للوعى الاجتماعى المنتظر منهم فى وضعهم الاقتصادى ، ولا يخفى أنه لكى تتحقق الأهداف الضرورية للتاريخ (الثورة أولا ثم المجتمع اللاطبقى فيما بعد) فلابد أن تخضع الكتل البشرية فى كل مكان ـ بما فى ذلك أولئك الذين يحيون فى بلدان متخلفة وتحت السيطرة الامبريالية ـ لتوجيه نخبة من رجال الفكر ممن يعون أهدافهم ، ومن القادرين على الافصاح عن ذلك ، وتنظيم الكتل البشرية بطريقة فعالة فى آخر المطاف · وهكذا يكون لينين قد ضم دور « الوعى » أو التغير المرغوب للمذهب الماركسى الكلاسيكى الى القوانين الضرورية والدفقات الاقتصادية والتلقائية فى التـــاريخ · وظهرت هذه الفكرة مكتملة أو تامة النضج فى عمل مبكر يدعى « ما الذى يجب أن يفعل ؟ ١٩٠١ » وفيما بعد ، كان على لينين أن يحاول التوفيق بين هذه الأفكار البادية التضارب بالاعتماد على الفـــكرة اللاماركسية للخصائص المكتسبة ، وهذه الفكرة التى نرضى عنها لانجلز ذاته ، قد نادت بالقول بامكان توارث التنوع فى العقل والزعامة وهى مقومات من نتائج البيئة الاقتصادية ، وعلى أى حال ، لقد غدت فكرة النخبة وضرورتها فى عملية الانتخاب والاختيار عنصرا ثابتا فى شريعة السوفييت ، عندما استولى ستالين على الســـلطة ، وأراد توكيد قوة الحزب والديكتاتورية وعبادة الشخصية فى تشكيل التاريخ ·

والنقطة الثانية الجديرة بالذكر أن كثيرين ممن اجتذبتهم الشيوعية فى أوربا الغربية قد أدركوا المأساة الكامنـــة فى التفسير الشـــيوعى للتاريخ · وفضل الماركسيون الأوربيون غالبا ـ كما فعل الكاتب والشاعر الفرنسى لويس أراجون ـ أن يروا انتصار العقل فى التاريخ فقط ، وما يتضمنه ويترتب عليه من شعور بالمتعة ، وما يبشر به من آمال فى حالة السير على هديه ، ومن ناحية أخرى ، فلقد رأى جان بول سارتر ـ وهو بالتحديد متعاطف (على الحركة الماركســـية) ، وان كان ليس عضوا بالحزب ـ فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، مظاهر الهلع والقلق فى التاريخ ، واحتج سارتر على فكرة الحتمية التى تستبعد دور الاختيار الانسانى من تيار التاريخ · واعترض ألبير كامى ـ وهو من المتجهين الى اليسار ، وان لم يكن شيوعيا ـ على الحتمية الشيوعية (وسماها الاطلاقية التاريخية historical absolutism) ولكنه بالاضافة الى ذلك ومختلفا عن سارتر ، قد احتج على أية « ثورة » بعد اعتقاده أنها ستزهق أرواح العديد من البشر ، وتضحى بالأبرياء والمذنبين سواء بسواء ، وتهدد الجميع فى

ناحية الحرية ونواحيهم الشخصية ، وتشد أزر القول بأن الغاية تبرر الوسيلة ٠

لم يكن الليبراليون والماركسيون ـ والماركسيون أكثر من الليبراليين ـ هم الجماعات الوحيدة التى دعت الى التقدم الى الأمام والارتفاع الى أعلى فى التاريخ ٠ فعلينا أن نوجه الانتباه الى البيولوجيين المتفاءلين أو التطوريين ، الذين نظروا الى المدى البعيد ، ولم يكتفوا بما حدث من تقدم ، ولكنهم تكهنوا بقدوم مستقبل رغيد للبشرية ٠ وربما دفعتنا الى الاعتقاد أية قراءة خاطفة لأفكار « تيار دى شاردان » وجوليان هكسلى أن محنة أوربا ، ومحنة العالم فى القرن العشرين قد مرت عليهما مرور الكرام ٠ غير أن الحقيقة خلاف ذلك ٠ اذ أدرك الاثنان تصدع القرن العشرين المأسوى ، بعد التوقعات المتفاءلة فى القرن التاسع عشر ٠ وقال هكسلى : « مازالت أقدامنا مغروسة فى الوحل البيولوجى » ، حتى بعد آلاف السنين من التطور الانسانى (٧) ، غير أن النقطة الأساسية ، التى أراد طرحها هى أن الأحداث القريبة العهد لا تمثل أكثر من « تكة واحدة فى ساعة التطور » ، وأنه بعد كارثة الانسان ، فان التطور قد انتقل من مرحلة بيولوجية صرفة الى مرحلة سيكلوجية ، وانتهى الى الوعى بنفسه واتجاهه ، ومن ثم فانه غدا قادرا على توجيه مستقبله ٠ وغنى عن البيان أن كلا من تيار وهكسلى اللذين اتبعا طريقين متناظرين للفكر ، وشعر كل منهما نحو الآخر بكل تقدير واحترام ، قد اتبعا نظرة أشد تفاؤلا عند حكمهما على قدرات الانسان ، أى أكثر من أولئك الذين وردت أسماؤهم فى الفصل المعنون « الانسان الاشكال » ، لأنهما نظرا الى الانسان والتاريخ الانسانى فى سياق الكون كله والعالم أيضا اللذين تصوراه كدفعة هائلة للصيرورة ٠ ولعل الاثنين يذكروننا بأشياء مماثلة قالها برجسون ولويد مورجان وصمويل ألكسندر ٠ وحققت هذه الدفعة مستويات أعلى للوجود والتنظيم ٠ وليس هناك أى شىء لا نعرفه فيما يتعلق بهذه الدفعة الصاعدة لأعلى ، كما قال الماركسيون ، وكان هكسلى دائب القول بوصفه « تطوريا انسانيا » : بأن التطور من الآن فصاعدا سيرتكن الى حرية الاختيار عند الانسان ، والاستخدام الذكى لقدراته ٠ ولعل تيار كان أكثر اتباعا للحتمية ، لأن علمه كان وثيق الارتباط بغائية اللاهوتية ، رغم اعلانه عكس ذلك ، وتطلع تيار فى كتاب

---

(٧) The Humanist Frame مقالات نشرت تحت اشراف Julian Huxley هاربر نيويورك ١٩٦١ ص ٢٠ ٠

ظاهرة الانسان (الذى نشر بعد وفاته ١٩٥٥) وفى كتب أخرى (٨) ، الى الزمان الذى يتطور فيه التاريخ ويقترب من نهايته ، أى من قمة الزمان ، وفيها يكون الانسان قد تفوق على نفسه وفى حالة الـ ultra hominisation وهو الاسم الذى أطلقه على الدفعة ، عندما يكون الانسان قد تمكن من تجاوز « الفردية » لكى يحقق « الشخصية » ، بملامحها المميزة كالمحبة والاتحاد مع الآخرين ، وتحدث تيار عن هذا الاتجاه نحو « توليف الأشياء » واعتبره نفاذا فى داخلها ، ووصفه بأنه « ضرورى بيولوجيا » وأدرك هو وهكسلى تطور الحياة ، والتاريخ ، وأن هذا التطور متجه على نحو مغاير للقانون الثانى للثرموديناميك ، كما يصح القول • فهو يجمع ويربط بدلا من أن يزيد تفتيت الكون وبعثرة شذراته •

وكما تبين آنفا ، لم يكن التفاؤل هو الشيء الجديد فى فلسفة التاريخ ، سواء على الطريقة القديمة أو الجديدة ، ولكن الأمر عكس ذلك • اذ كان هذا الشيء الجديد هو التشاؤم أو الشك الذى اتجه أولا الى التساؤل عن قيمة المعرفة التاريخية ذاتها ؟ وهل تعد الدراسة الموضوعية للتاريخ ممكنة ، كما زعم المذهب الوضعى ، فى القرن السابع عشر ؟ وهل يمثل التاريخ بالفعل عالما موضوعيا يتألف من أحداث سابقة من الميسور اكتشافها ، وهل يعد المؤرخ حقا مشاهدا محايدا قادرا على اعادة انشاء الماضى ، واستحضاره وتفسيره مستقلا عن أفكاره وأهواء عصره ؟ لقد ناقش المؤرخون والفلاسفة وعلماء الاجتماع بعنف وشدة هذه الأسئلة طوال عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته ، ورغم أن الدراسات قد تركزت فى ألمانيا ، الا أن الحوار قد أحدث هديرا فى كل أوربا ، وانتقل الى الولايات المتحدة ، وامتلأت المجلات ذات النفوذ فى ألمانيا ، وعلى الأخص مجلة Die Neue Rundschau ومجلة Historische Zeitschrift بهذه المناقشات وبالكتب التى ألفها ترولتش ١٩٢٢ وكارل هويسى ١٩٣٢ وآخرون كثيرون • نعم لقد ناقشوا هذه المسائل بالاضافة الى مشكلات « التاريخانية » الأخرى ، وكان الفيلسوف المؤرخ بنديتو كروتشى يحاجى حول أسئلة مماثلة منذ تسعينات

---

(٨) انظر بوجه خاص الى المقالات التى جمعت فى الكتاب الذى يحمل عنوان : L'Avenir de l'homme (١٩٥٩) ترجم للانجليزية تحت عنوان The Future of Man ١٩٦٤ •

القرن التاسع عشر ، عندما سأل هل التاريخ فن أم علم ؟ وفى انجلترا ، قام كولينجوود والفيلسوف أوكيشوت بعمل مماثل ، كما شارك المؤرخون الأمريكان بدور فعال ، من أمثال كارل بيكر وتشارلز بيرد . وعندما نتذاكر ما حدث من منظورنا ، يبين لنا أن النقاش حول المعرفة فى التاريخ ، يمكن أن يعد مجرد جزء من النقاش الفلسفى الأوسع الذى كان يدور بين المثاليين الجدد والوضعيين ، وكان قد بدأ فى أواخر القرن التاسع عشر وأثر فى فلسفة العلم ، ولكنه كان أيضا ، والى حد ما ، من صنع مؤثرات داخلية كالمنطق القاسى للتاريخانية التى هددت بجعل المؤرخ نفسه يبدو نسبيا ، بل وأيضا نظرات هذا المؤرخ الى التاريخ ! .

وتراوحت النتائج المستخلصة من المعرفة التاريخية بين الشك الكامل والشك المعتدل ، ويكاد كل المتشاحنين يتفقون — على طريقة كانط — على القول بأن العقل أو الوعى يقوم بدور في انشاء العالم الخارجى ، ولكن هذا ربما عنى — كما حدث عند كروتشى — أن يكون من الواجب اعادة قيام المؤرخ بتجريب وقائع التاريخ وتفسيرها ، قبل أن يحيا فى الحاضر . ومع هذا فان كروتشى قد أقر القول بأن التحقق من بعض الوقائع ميسور ، أما التحقق منها جميعا فليس كذلك ، وكان ترولتش يعى تماما ضرورة قيام كل عصر باعادة الفهم من جديد للحركات العظمى للتاريخ ، وفهمها من وجهة نظره («وما الذى يبقى اذن من حقيقة الموضوعية»(٩) ؟) واستمر ترولتش يعتقد فى امكان العثور على قيم كلية فى التاريخ ، وبالرغم من تشكك صديقه ماكس فيبر فى وجود أى مبادىء للمعرفة التاريخية ، الا أنه استمر يرى أنه من المستطاع الاهتداء الى معرفة موضوعية للعالم الاجتماعى بفضل المنهج العقلانى . وتمادى آخرون ، وعلى الأخص في ألمانيا وبلغوا بالشك الابستمولوجى ، أو الشك في المعرفة حده الأقصى . وهناك بعض دلائل على أنه رغم عدم اعتراف المؤرخين الأكاديميين بالتاريخانية أو رفضهم لها ، فان هذه التاريخانية الراديكالية قد صادفت جمهورا عريضا (١١) . وحثت هذه الحالة المحبطة أحد المشاركين في تحرير مجلة Historische Zeitschrift الى استخلاص القول بأن « عصر

---

(٩) Ernst Troeltsch. — Die Krise des Historismus — Die Neue Rundschau. الجزء الثالث والثلاثون ١٩٢٢ الجزء الاول ص(ص ٥٧٩ .

(١٠) انظر الى ملاحظات Karl Heussi على كتاب Die Krise des Historismus نشر Mohr بتوبنجن ١٩٣٢ (ص ٣٦ — ٣٧) ولقد طبع كتاب Theodor Lessing على سبيل المثال أربع طبعات.واسم هذا الكتاب هو Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen كل هذا رغم ازدراء الأكاديميين المحترفين

التاريخانية قد ولى عهده ٠٠ واختفى الايمـــان بالفكر التـــاريخى الموضوعى (١١) » ٠ ولم يكن القول المجمل السابق الذى ذكره فيلسوف كيمبردج أوكيشوت فى كتابه الهام Experience and its Modes ١٩٣٣ هو أبعد المواقف تطرفا حيال هذا الموضوع ، ولكنه كان الموقف الممثل للمعارضة لنظرية وجود تاريخ موضوعى ، أو للمذهب الوضـــعى فى التاريخ ٠ ورأى أوكيشوت أن الاعتراض على هذه النظرية يدور حول عدم وجود « اتجاه تاريخى للأحداث » مستقل عن تجربتنا لها :

« ان الاختلاف بين التاريخ كما حدث (مجرى الأحداث) والتـاريخ كما يبدو للفكر ، أى الاختلاف بين التاريخ فى ذاته والتاريخ موضـــع التجربة فحسب ، يجب أن ينتهى ، فهذا الاختلاف ليس مجرد زيف ، انه لا معنى له ، لأن التاريخ تجربة ، ويمثل عالم تجربة المؤرخ ، وهـذا العالم عبارة عن عالم من الأفكار ، أى عالم الأفكار عند المؤرخ (١٢) » ٠

وحرص كولنجوود ، والذى هاجم أوكيشوت ، على الاشارة الى أن أوكيشوت لم يعن القول بأن التاريخ هو أفكار المؤرخ فقط ، أو أنه لا وجود لوقائع تاريخية ، فما قاله أوكيشوت هو أن العالم التاريخى ، اذا نظر له فى ذاته سيبدو تجريدا من « العالم الحق » ، ومن ثم فانه لن يدل على أى نوع من الواقع المطلق » ٠

وسارت الشكوك فى معنى التاريخ موازية للشـــكوك فى المعرفة التاريخية ٠ وكان المقصود بالمعنى هو القيم التى تكتشف فى التاريخ ، سواء كانت قومية أو عالمية ٠ والتاريخ ، كما هو موجه الى هدف ، أو متجه الى اتجاه مرغوب ، وبدا التاريخ عند عدد متزايد من الناس اشكاليا كالانسان (أو بسبب الانسان) ٠ وهذا أمر مفهوم ، على ضوء الأحداث المعاصرة ، اذ كادت حرب الثلاثين عاما فى القرن العشرين أن تـــكون ضمانا لظهور نظرات جديدة للتاريخ مصحوبة بشكوك حول معناه ، على الأقل كما فسر تقليديا ، ومع هذا فيكاد يكون من المؤكد حدوث أزمة فى المعنى ، وان كانت أخف شدة حتى دون التعرض لما يجرى عند بحث « الحادثات » ، وأوضح ارنست ترولتش هذه الحالة فى مقاله الشهير

---

(١١) Der Wandel im Geschichtlichen — C. H. Becker Bewusstein ١٩٢٧ ضمن Die Neue Rundschau الجزء الثامن والثلاثون ٠ كان بيكر يشغل وظيفة وزير للثقافة عندما كتب هذا المقال ٠

(١٢) Experience and its modes — Michael Oakashott — كيمبردج ١٩٣٣ ص ٩٣ انظر أيضا ص ١١ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٥ ٠

١٩٢٢ عن التاريخانية • وفيه تتبع أزمتها ليس حتى الحرب العالميـة ، التى قلما ذكرها بالاسم ، ولكن حتى مشكلة القيمة ، التى طرحتها قضية النسبية التاريخية ، وقال :

« تعنى التاريخانية بأعمق معانيها طبع كل معرفتنا بطابع التاريخ ، وادراكنا للعالم الروحى أيضا ، كما حدث خلال القرن التاسع عشر ، ونحن نرى فى هذه الحالة جميع الأشياء فى تيار الصيرورة im Fluesse des Werdens ويستوعب فى هذا التيار كل من الدولة والقانون والأخلاق والدين والفن بحيث لا نعقلها الا كمكونات للنمـــو التاريخى •• نعم لقد هزت التاريخانية كل القيم الأبدية (١٣) » •

ولقد حاول ترولتش بالذات ـ كما سبق التنويه ـ العثور على قيم فى التاريخ بالرغم من النسبية • ولكن عند آخرين ، كانت النســبية هى الصخرة التى ارتطمت بها آمالهم فى الاهتداء الى معنى للتاريخ •

ومن الجدير بالاهتمام ، ان اعادة اكتشاف المعنى فى التاريخ ، لم يكن بأى حال مقصورا على المؤرخين المحترفين أو على الفلاسفة المحترفين • والحق أنه من المستطاع القول بأنها أصبحت تخص أكثر من ذلك الفنانين والوجوديين والمسيحيين والمشتغلين بالتحليل النفسى • وذكر ترولتش « الدليتانتى » والصحفيين فى مقاله ، وخص بالذكر أوزفالت اشبنجلر المدرس بالمدارس الثانوية الذى أحدث كتابه انحـــلال الغرب تأثيرا كاسحا بعد الحرب العالمية الأولى ، وهربرت جورج ويلز • ومن الذين يخطرون على البال فورا فرويد وكارل جوستاف يونج والشاعر بتلريتس والروائى وكاتب المقالات توماس مان والمفكرين المسيحيين من أمثـــال نيقولاس برديبف وبول تيليش وأندرية مالرو وكارل ياسبرز وجان بول سارتر • فلقد تأمل كل من سبق ذكرهم ، وغيرهم معنى التـــاريخ ، واهتدوا الى نتائج أقرب الى الجدة ، والى نتائج متشاءمة فى أحيان غير قليلة • وكما قال بيير هنرى سيمون : لقد أصبح التاريخ مصدر ازعاج فى القرن العشرين مثلما كانت الميتافزيقا والدين فى القرن التاســـع عشر (١٤) ، ومن المقدور دراسة هذا الازعاج على نحو مناســـب تحت عناوين عديدة : كالحركة المضادة للتاريخانية ـ تقدير جديد للدور الذى يقوم به اللاعقل فى التاريخ ـ اعادة احياء نظريات الدورات فى التاريخ

(١٣) Die Krise — Troeltsch. (انظر ملحوظة ٩) ص ٥٧٣

(١٤) l'Esprit et l'histoire — Pierre-Henri Simon.
ارمان كولان ١٩٥٤ الفصل الأول •

.... ومما له أهمية عظمى ، أن ندرك أن أوربا لم تعد تحتل الصدارة فى العالم التاريخى ، وانها على أى حال قد أضحت على حافة الانهيار الحضارى ، وبدأ هذا الانهيار من قرون مضت ، وتضمنت الفكرة الأخيرة بالضرورة المحتومة اعادة النظر فى العصور التى انقسم اليها التاريخ تقليديا واستحداث تصنيف جديد للعصور ، واعادة كتابة التاريخ بالنسبة لباقى العالم .

ونبه بنديتو كروتشى فى خطاب ألقاه سنة ١٩١٠ الى تداعى الاحساس بالتاريخ ، الذى تصاعد فى بعض الأحيان وتحول الى مناهضة صريحة للتاريخانية فى أوربا على عهده ، وشعر كروتشى من جراء ذلك بالصدمة والفزع ، اذ كان أولئك ممن شابهوا المستقبليين فى بلاده ومن السلالة الجديدة للتسلطيين من الذين أداروا ظهورهم للماضى ، أو من أولئك الذين حاولوا الاحاطة بالتاريخ بعد تحويله الى قوالب مجمدة : « انهم الملحدون واللامؤمنين فى عصرنا » ، وقال أيضا : « أنهم قد جردوا الانسان « من آخر ايمان دينى بقى عنده » ، أى من التاريخ القادر على ضم الفرد الى الكل أو بمعنى أصح الذين كافحوا فى الماضى والحاضر فى سبيل الجمال والحقيقة (١٥) . والحق أنه بالامكان الاهتداء الى معارضى التاريخانية بوفرة فى عشرينات القرن العشرين ، لا بين الجماعات التى أشار اليها كروتشى فحسب ، وانما أيضا بين من يسمون فى ألمانيا باصحاب القرار السياسى (١٦) ، وبين الوجوديين ، الذين اتجهوا بعقولهم الى الحاضر والمستقبل ، ونسوا الاتجاه بعقولهم الى الماضى ، لأنهم ركزوا على « الحياة » والقرار الشخصى ، والكفاح لتعريف ماهية الانسان وتاريخه ، وساعدت يقينا الحرب العالمية الاولى على تعزيز هذا الاتجاه المعادى للتاريخانية ، وما جرته فى ذيولها من شعور بالاحباط من الماضى ، وما حدث فيه ، ومن أفكاره ، غير أن جذور هذا الاتجاه تمتد الى ما هو أعمق . ومن المستطاع ادراك ذلك من الحركة المستقبلية التى بدأت قرابة سنة ١٩١٤ ، وكان زعماؤها الأوائل ممن مجدوا الحرب ، من أمثال الشاعر فيليبو تومازو مارينيتى ونفر من المصورين بينهم المصور

---

(١٥) Antihistorismus — Benedetto Croce فى مجلة Historische Zeitschrift الجزء ١٤٣ (١٩٣٠) ص ٤٦٦ .

(١٦) يعد Ernst Junger مؤلف كتاب In Stahlgewitten مثلا « للمصمم السياسى » أ صاحب القرار السياسى » . ولم تتبق لديه أى قيم بعد كارثة الحرب غير الحياة والنضال — عن Junger انظر ص ٩ .

أومبرتو بوشيونى ، واختلفت المستقبلية عن المظاهر المختلفة لمناهضة التاريخانية ، لأنها كانت حركة متفاءلة أصلا ، وتمجد عالم الآلات الحديث والمدينة (أو قل الحياة فى المدينة) والعلم والسرعة والحركة والتغيير • ونشأت فى ايطاليا أوهن الدول الاوربية عصرية ، والتى كانت مشغولة أكثر من أى بلد فى أوربا بماضيها ، وثار المستقبليون ضد هذه العقلية الغارقة فى الماضى ، أى فى عالم المقابر والمتاحف والأنتيكة ، ومعظم ما كانوا ينوون قوله متضمن فى بيان مارينيتى المضطرم ١٩٠٩ ، والذى دشن به الحركة :

« لماذا ننظر وراءنا ، بينما الواجب يدعونا الى تحطيم الأبواب الخفية للمستحيل ؟ لقد مات الزمان والمكان بالأمس ، ونحن نعيش بالفعل فى المطلق ، لأننا خلقنا بالفعل السرعة والحاضر الأبدى الدائم (١٧) » •

وقال المصورون فى بيان متأخر : « يسقط المصور بوسان والمصور آنجر ، ويسقط كل أولئك الذين جمدوا فنهم بتمسكهم العنيد بالماضى ، بل ويسقط حتى التكعيبيون لأنهم استمروا يرسمون أشياء مجمدة لا تتحرك ، وكل المظاهر الساكنة فى الطبيعة (١٨) » ورسم المستقبليون بدلا من ذلك أقداحا متحركة وسيارات تتسابق ومدنا • وفى لوحة بوشيونى المدينة تستيقظ ١٩١٠ ــ ١٩١١ لوحة رقم ١٠ ، لا يفترض أن يكون الناظر منفصلا عن المبنى ، بل أن يكون مغمورا فيه غارقا فى صخب المدينة وديناميتها • اذ كان مفتاح مذهبهم هو الدينامية • وفى الحالات التى ارتكنت فيها المستقبلية على أساس ميتافزيقى ، فان هذا الأساس كان مستمدا من نيتشه وبرجسون اللذين استشهد بهما المستقبليون بتحرر • وتكلم بوشيونى بلغة برجسون عندما وصف الدينامية فى المجلة المستقبلية Lacerba « لاشيربا » ، التى لم تعش طويلا : « انها الحياة نفسها ، أى في الصورة التى تخلق فيها الحياة بصيرورتها اللامتناهية

---

(١٧) Manifesto of Futurism — Marinetti فى ٢٠ فبراير سنة ١٩٠٩ ضمن كتاب Futurism تاليف Joshua Taylor متحف الفن الحديث بنيويورك ١٩٦١ ص ١٢٤ •

(١٨) Technical Manifesto فى ١١ ابريل ١٩١٠ وقعه كل من Boccioni ، و Severini, Balla, Russolo, Carrà ــ فى نفس المصدر ص ١٢٧ •

اللامتقطعة (١٩) » ، أى الصيرورة كشىء معارض لأى نوع من المـاضى الميت ، والحياة كنقيض للتاريخ ٠

وتشابه فرويد هو والمســـتقبليون ٠ اذ نظر الى الماضى نظرة تساؤل ، وان كان الماضى لم يبد ميتا على أى نحو فى نظره ٠ والواقع أنه كان مشغولا بالماضى ، وبخاصة الماضى البدائى ٠ وأدرك قوته وأثره على الحاضر ، وهكذا يكون فرويد قد عثر على معنى للتاريخ ، ولكنه ليس نفس المعنى الذى أدركه المسيحيون والعقلانيون ، ان فرويد مثل ممتاز لأولئك الذين تزايد عددهم باطراد فى القرن العشرين ، أى الذين رأوا التاريخ ممثلا لحكم اللاعقل ، وبطبيعة الحال ، فانه لم يره دائما على هذا الوجه ٠ فأحيانا كان يتكلم كأنه واحد من الوضعيين ، أى عن التطـــور نحو زيادة اتباع العقـــل عبر المراحل « الاحيـــائية » animistic و « الدينية » و « العلمية » للتاريخ ، ولكن فرويد قد اعتاد التشـــديد على دور اللاعقـــل كما حـــدث فى كتاب الطوطمية والمحرمات ١٩١٢ وعلم النفس الجماعى ١٩٢٢ ، وفى عدد كبير من المقالات التى نشرت أثنـــاء الحرب ٠ ولعل هذا كان أمرا طبيعيا فى عصر « علم النفس » ، كما سماه أوتو رانك ، وعلى أى حال ، فان المحللين النفسيين ، ومعظمهم كان مهتما بالتاريخ ، قد كانوا ضمن الممثلين الأساسيين للتاريخانية «اللاعقلانية» ، ولم يكونوا الممثلين الوحيدين ، كما يبين مثلا من النظرات المتقلبة لمؤرخ أكاديمى مثل فردريش ماينكه ، الذى نشأ على تقاليد رانكه ، ولم يتنازل قط عن الاشادة بدور العقل فى التاريخ ، غير أن الحرب العالمية الأولى دفعته الى مراجعة أفكاره عن الأنماط السلوكية للدولة والتاريخ ٠ ولم يكن منطق الدولة Staatraeson الذى ألف عنه ماينكه كتابا هاما سنة ١٩٢٤ (ترجم الى الانجليزية باسم الماكيافيلية) مماثلا للاعقل بطبيعة الحال ، ولكنه كان قادرا على اتباع مسلك همجى ، وكثيرا ما فعل ذلك ، فلم يعد ماينكه قادرا على مشاركة رانكه بدون قيد أو شرط فى وثوقه من قيام الدولة دائما بحماية أوربا من اساءة استخدام السلطة والعنف ، واستخلص ماينكه : « ان العالم التاريخى يبدو لنا أشد غموضا ، وفيما يتصل بما سيحدث له من تقدم لاحق ، فانه يبدو لنا أخطر وأبعد عن

---

(١٩) اســـتشهدت بهـــا Rosa Clough فى كتاب Futurism نيويورك ١٩٦١ ص ٩٦ ٠

اليقين مما بدا للأجيال التى اعتقدت فى انتصار العقل فى التاريخ (٢٠) » ٠

وتأمل فرويد أيضا الحرب ، وكثيرا ما انتهى الى نتائج لم تكن بعيدة التشابه عن نظرته للدول والامم ، غير أن براهينه جاءت مختلفة ، لأنه كان عالم نفس ولم يكن مؤرخا ، فلقد حدثت حروب على الدوام ، ويحتمل أن تستمر فى الحدوث ، فلماذا هذا ؟ ، ان هـذا يرجع الى السبب بعينه الذى جعل الشيوعيين يبدون مخطئين لالغائهم الملكية الفردية كعلاج لأمراض البشر ، لأن الطبيعة البشرية سفاحة فى صميمها (وان كانت هناك محبة أيضا ، وشيء من العقلانية) ٠ وبمعنى ما ، فمن المضلل القول بأن فرويد قد ظن أن نشوء الفرد يكرر نشوء النوع ، ورغم صحة هذا الحكم ، فان الأصح هو القول فيما يتعلق بفرويد بأن الأحداث الجماعية أو التاريخ تعكس علم النفس الفردى (٢١) ، وأرجع فرويد أصل الانسان الى حالة بدائية كانت الحرب تشب فيها بين الاخوة ، وتسفك فيها العشيرة دماء الأب ، وما تبع ذلك من شعور بالذنب ، والحاجة الى التكفير عنه ٠ وفيما بعد ورغم « التقدم » فى الحضارة ، لم تتغير الطبيعة البشرية كثيرا ، وبخاصة فى الكتل البشرية ٠ وبعبارة أخرى ، لقد اعتقد فرويد أن التاريخ يمثل اسقاطا للامعقولية الانسان ، الى حد كبير ، ولا تزيد الحضارة ـ التى يعترف بأنها انجاز عظيم ـ عن طلاء لامع رقيق ، اشترى مقابل قدر من الزهد والتسامى ، الذى بدا ثمنا باهظا للغاية ، وفوق تحمل البناء الغريزى للانسان ٠٠ وفى فترات الحرب ، حدث نكوص للكائنات البشرية بكل بساطة ، فارتدت الى « الانسان الأول الكامن فى كل واحد منا » ، ومن جهة أخرى ، فان كارل يونج رأى أكثر من ذلك تأثير التاريخ على الفرد ، أو تأثير النشوء النوعى على نشوء الفرد ٠ وبالرغم من كل ذلك ، فان كارل يونج لم يعتقد

---

(٢٠) Friedrich Meinicke ـ الماكيافيلية وهو الترجمة الانجليزية لكتاب Die Idea der Staatraeson in der neuren Gescdicdle. ترجمـــــه Douglas Scot ييل ١٩٥٧ ص ٤٢٤ ٠

(٢١) قال فرويد هذا الرأى صراحة فى سيرته الذاتية بتاريخ ١٩٢٥ فقد كتب يقول : « أدركت على نحـو واضح للغاية أن أحداث التاريخ الانسانى ٠٠ لا تزيد عن كونها انعكاسات للصراعات الدينامية بين الذات والأنا والذات العليا ، وهى الصراعات التى يدرسها التحليل النفسى فى الفرد ، انها نفس الحالات متكررة على مسرح أوسع » فى An Autobiographical Study ترجمه الى الانجليزية James Strachey لندن ١٩٤٦ ص ١٣٤ ٠

أكثر من فرويد فى العقل كعامل مسيطر على التاريخ • فعندما ينكر الانسان طبيعته الانفعالية ، كما فعل مرارا فى التاريخ ، سيتعرض ـ تبعا لما قاله يونج ـ لاضطرابات نفسية عنيفة ، أى الى العصاب الجماعى •

وكما يستطاع الحدس مما سبق ، كان لفرويد تصور دائرى للتاريخ • اذ أثبتت الصراعات ذات الطبيعة الجنسية العدوانية فى الماضى البدائى ، التى اعتقد أنها قد طرحت جانبا ونسيت ، أنها باقية ، ولكنها كامنة ، وتتبع فى حركتها « ايقاعا متذبذبا » أو ما سماه نيتشه بالرجعى الأبدية ، ان هذا عرض آخر لأزمة التاريخانية ، أى اعادة احياء نظرية الدورات فى التاريخ المتعارضة مع فكرة التقدم فى خط مستقيم • وأوزفالت اشبنجلر وأرنولد توينبى هما أشهر المعروفين بين أولئك الذين وضعوا مثل هذه النظريات • ولقد اشترك فى هذا الاتجاه أيضا بعض مشاهير الأدباء ككيتس وتوماس مان وجيمس جويس والبير كامى (٢٢) • ولم تتماثل كل نظريات هذا الاتجاه فى خاصة السوداوية ، أو الاستسلام « للمصير » ، كما سنرى ، على أنها كلها قد أشارت الى حدوث تدهور فى التفاؤل التاريخى ، فهى تركز على المتكررات الممكنة والمنعكسات والرجعى فى التاريخ ، وعلى هشاشة الحضارات أيضا ، وتشهد شعبية كتاب اشبنجلر بالانتشار الواسع لمثل هذه الأفكار فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وبعد الاحتجاب المؤقت لشهرته عاد الاعجاب مرة أخرى خلال ثلاثينات القرن العشرين ، أى فى أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها ، وعلى الرغم من سخرية عالم العلماء والباحثين من كتاب انحلال الغرب ووصفه بأنه متغطرس وبعيد عن العلم ، الا أنه أثار اهتماما واسعا وظفر بالاستحسان ، وبالانتقاص أيضا من العلماء • ولم يدع اشبنجلر أنه متشاءم ، الا أنه رفض على الفور فكرة التقدم على خط مستقيم (فى التاريخ القديم والوسيط والحديث) التى أصبحت سائدة ، وبعد أن استبعد الفكرة الأخيرة باعتبارها ممثلة « للتفاؤل التافه على عهد داروين » وضع عوضا عنها نظرية الدورات ، التى ربما كان نيتشه قد أوحى له بها فى نظرية « الرجعى الأبدية » وان كانت ميسورة بوجه عام أكثر من ذلك فى الدراسات الكلاسيكية التى كان متمكنا منها ، وفى المناخ العام لأوربا قبل الحرب • وتمشيا مع ما قاله اشبنجلر فان لكل الحضارات العظمى فى تاريخ العالم روحا

---

(٢٢) انظر على سبيل المثال ماكتبه البير كامى عن عودة الوباء الباسيلي مستقبلا (في كتاب La Peste ١٩٤٧ الفقرة الأخيرة) بعد ازاحته من المدينة •

متفردة ـ أو مصيرا ، الا أنها جميعـــا تمر عبر مراحل متماثلة للحياة والموت ، على غرار ما يحدث للكائنات العضـــوية فى عالم البيولوجيا أو ما يجرى فى دورة فصول السنة ، فالتاريخ لا معنى له ، لأن كل الحضارات ينتهى أجلها بالموت ، غير تاركة أى ذرية • كما أنها فوق كل ذلك ، ترتبط بعضها ببعض بعلاقة نسبية من ناحية القيم ، وكان توينبى متمكنا فى الدراسات الكلاسيكية ، وتأثر باشـــبنجلر ، وقام بتنقيح نظريته بعض الشيء • ولاحظ أيضا وجود دورات فى التاريخ ، وما تتضمنه من نشوء ونمو وتداعى ، وطبق هذا المبدأ على ست وعشرين حضـــارة ضمها تاريخ العالم ، ولكنه حددها بصرامة أخف من اشبنجلر ، وخصص لكل واحدة منها دورا فى تنفيذ مخطط الهى وفقـــا لنظرية عبرانيـة زرادشتية (أو مجوسية) للتاريخ ـ كما قال ـ أى باعتبارها تمثـــل تقـــدما على طريق هـذا المخطط • وكتب يقـــول « الظاهر كأن حركة الحضارات تتبع الحركة الدائرية ، لأنها تعاود الظهور ، بينما تتبع حركة الدين خطا صاعدا مفردا مســـتمرا (٢٣) » وهكذا يـكون توينبى قد استبقى المعـــانى المطلقة ، واعترف بوجود معنى جامع للتـــاريخ ، بالتبعية •

وبوجه عام ، لقد كان لدى توينبى فى الأجزاء الأولى من كتـــابه A Study of History ـ الذى نشر قبل الحرب العالمية الثانية ـ الكثير مما يستحق أن يقال عن الحضـــارة وانتكاسها ، وعلى الأخص النكســة الأوربيـــة التى بدأت الآن عهـــد متاعبهـــا » ، فهـــل نسمى هذا الوضع تدهور أوربا ، أم تدهـــور الغرب ، وكم عـــدد الأوربيين ـ لا المؤرخين العالميين فحسب من أمثال اشبنجلر وتوينبى أو من الألمان فقط ـ الذين ضربوا على هذا الوتر ورددوا هذه النغمة قبل الحرب العالمية الأولى ، وبين الحربين ، وبعد الحرب العالمية الثانية : « اننا نشارك الآن فى بداية اتجاه أوربا نحو الهمجية » (نيقولاس برديیف) ـ « ان أوربا أشبه بالقمر فى دور المحاق » (يتس ١٩٣٦) ـ « حقائق عصرنا هى انهيار أوربا » (سيريل كونولى ١٩٤٦) ـ « تصادف اننى اعتقدت أن أوربا قد بلغت يوم الدينونة فى فصل من التاريخ قارب الانتهاء » (المتحدث الرئيسى فى رواية لأرثر كريسلر ١٩٥١) ، كل هـذه الأقوال أقوال نمطية لاناس تصوروا أنهم قمم العصر ، وأنهم شهدوا نهاية حقبـــة ،

---

(٢٣) Civilization on Trial — Arnold Toynbee
اكسفورد نيويورك ١٩٤٨ (ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦) •

أو ربما نهاية الحضارة برمتها(٤٢) , لقد تعرض التقدم ، الذى يتباهى به تاريخ أوربا للانقطاع أو الانكسار منذ عهد النهضة ، كما قال بعض ، ومنذ عهد التنوير ، كما قال بعض آخر ، أو فيما بعد ، واستخدمت فى وصف محنة أوربا ــ من قبيل الشعور بالقرف ــ كلمات وعبارات مثل « ازاحة الوهم » وفقدان الطابع الانسانى الذى أحدثته ضخامة الآلات ، و « فقدان الروح » وحضارة الدهماء أو الرعاع ، وكلمات مشابهة أخرى ، وانتشر على نطاق واسع الكلام عن التدهور والنكسة فى عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته • وتعبر هذه الأقوال ، ربما أفضل من أى شىء آخر ، عن الضيق من التاريخ الذى غلب على الأوربيين فى القرن العشرين •

وعبر اشبنجلر عن هذه الروح المتشامخة فى معنيين ، لم يكن أى واحد منهما أصيلا ، المعنى الأول هو الاستعاضة عما سماه النظرة « البطليموسية » بالنظرة « الكوبرنيقية » للتاريخ ، وهذا يعنى عدم رؤية أوربا كمركز لعالم التاريخ ، وتدور حولها شتى الحضارات الأخرى ، « وانما كمجرد حضارة من بين حضارات ثمان متمايزة ، لا واحدة منها تتميز بتفوقها ، فلقد حلقت بعضها فى عصور مختلفة فى سماء العلا فى التاريخ ، وتفوقت على أوربا » • وقال اشبنجلر أن كتابة التاريخ على الطريقة البطليموسية قد اكتسبت الوصف بأنها طبيعية بحكم الاعتياد » ، والحق أنها أصبحت كذلك (٢٥) ، ورأى اشبنجلر وجوب الالتزام بالاستقامة عند تدوين التاريخ أو كتابته حتى لا تعطى أوربا أية مكانة متميزة أو مرموقة فى مقابل الحضارات العظمى فى تاريخ العالم ، وعبرت عن المعنى الثانى لاشبنجلر عبارة أخرى هى « الانتقال من الحضارة الى المدنية » • فلقد انتقلت الحضارة الفاوستية لأوربا ــ التى كانت مازالت فى قمتها فى القرن الثامن عشر ــ الى فصلها الشتوى أو ما يدعى بالمدنية » وتعبر الحضارة عن الروح الخلاقة والتلقائية والروحانية ، أما المدنية فتدل على شعور العالم بالاجهاد ، وشدة التعقيد الذهنى والروح الخاوية • ورمز المدنية هو « الدولة ــ المدينة » أو المجالوبوليس فى اللغة اليونانية القديمة • ويمثلها الاتجاه نحو الخارج أكثر من الاتجاه الى الداخل ، فلقد وهبت المدنية نفسها لعبادة الفخامة ، ووقعت فى قبضة

---

(٢٤) انظر عن هذا الموضوع بكامله المقال الذى أسميته Twentieth Century Version of the Apocalypse مجلة Journal of World History الجزء الأول عـ ٣ (١٩٥٤) •

(٢٥) من المستطاع العثور على رأى اشبنجلر فى التاريخ البطليوسى ، والتاريخ الكوبرنيقى فى مقدمة القسم السادس من كتابه انحلال الغرب •

الآلات ومنظماتها ، ويتصـــف سكان الدولة ـ المدينة بأنهم كتل من البشر بلا جذور ·

وساورت ماكس فيبر الأكبر من اشبنجلر ســنا ، والأعظم مكانة كمفكر ، شكوكا مماثلة عن التاريخ الأوربى الحديث ، وتمـــاثل هو واشبنجلر فى مقارنته حضارات العالم ، واكتشف تفرد أوربا باتبــاع العقلانية ، وهذا ما لم يحدث فى أية حضارة أخرى · واختلف فيبر عن اشبنجلر ، لأنه كان شديد الايمان بالتفكير ، والسلوك العقـــلانى · فهذان العاملان وحدهما يمنحان الانسان الحقيقة والحرية · ومع هذا فان للترشيد العقلانى جانبا آخر له آثار مرغوبة بدرجة أقل ، يعنى التحرر من الايمان بالسحر Enzauberung ، والروح البيروقراطية · والتحرر من الايمان بالسحر (ولا يعنى أى صفة شائنة فى مفهوم فيبر) قد سلب الانسان آلهته ، وأدى الى فوضى من القيم وشعور بالاحباط ، وبالتعاسة بالتبعية ، وللروح البيروقراطية أيضا مزاياها ، فهى تعنى اتباع الحساب فى تصريف أمور الخلق أى بلا نظر الى الأشخاص ، ومحو المجتمع الحق ، ولا يخفى أن موقف فيبر من الترشيد مشوب بشىء من الغموض ، فلقد حرر الأوربيين المحدثين ، بأن خلصهم من الأوهام ، ومنحهم الســـيطرة العقلانية على منجزاتهم · وفى الوقت نفسه فانه سجنهم فى « قفص حديدى » من « الميكنة » التى يحيون فى ظلها تحت لعنة المقلدين معدومى الأصل التى يتعذر الفكاك منها ·

وتوسع آخرون فى هذه المعانى ، وبروح أكثر تشـــاؤمية ، فى عشرات السنين التالية · اذ ركز المسيحيون على مسألة السحر والخزعبلات والاضطراب الروحى ، واتجه الاتجاه نفسه بعض المحللين النفسانيين ، والنقطة التى اعتمدوا عليها بسيطة للغـــاية ، يعنى ، وكما قال البرت اشفايتسر أن الحضارة تعتمـــد على النظرة الى العـــالم أو النظرة الجامعة Weltanschauung ، ومن ثم فقد أرجع التدهور فى الحضـــارة فى أوربا أوليا الى الابتعاد عن العقائد الدينية والأخلاقية منذ عصر التنوير · ولم ينسب ذلك الى فشل رجال السياسة أو حتى الى الحرب العالمية ، التى لم تكن أكثر من عرض من الأعراض ، وتعرض كارل جوستاف يونج لنفس النقطة بغير أن يشارك اشفايتسر انحيازه ضد عصر التنوير والفكر العقلانى ، وفى رأيه أن السر الكامن وراء متاعب الحضـــارة الأوربية والأوربيين هو الموت ابتداء من موت نموذج الله ورموزه الدينية التقليدية ، والذى بدأ بالهجوم النقدى فى عصر التنوير ، ومن ثم تســـبب الفراغ الناجم عن ذلك فى دك صرح القيم السائدة في أوربا وقلبها رأسا على

عقب • وطبقا لما تقوله نظريه يونج ، فان المجتمع لا يؤدى عمـــله على خير وجه الا اذا زود الأفراد المنتمين اليه بالرموز (وبالمعانى بالتبعية) وتتحقق هذه الغاية عن طريق الايمان ، فى هذه الحالة فقد يكون بوسع الطاقة النفســـية أن تتحول الى الخارج ، وتنتج أنظمة ومؤســـسات اجتماعية خلاقة •

وركز الفيلسوف الوجودى كارل ياسبرز ـ رغم بعده عن تناسى التدهور الروحى ـ أكثر من ذلك على الآثار المترتبة على الادارة « وجهاز الحكم » ، يعنى البيروقراطية عند فيبر ، بالاضافة الى عالم التكنولوجيا ، فالجهاز الذى خلقه الانسان لراحته ومنفعته ، انتهى الأمر بأن أصـــبح مسيطرا عليه ، وهبط بالانسان من مرتبة الفرد الى مرتبة « المقولة » أو الوظيفة ! • ولم تكن الآلات وحدها هى التى قلبت الموائد على أسيادها فى العصور الحديثة ، وانما شاركت فى ذلك أيضا « الكتل البشرية » ، ولا داعى لتسميتها تسمية بذيئة كالرعاع أو الدهماء ، وكانت هذه الكتل البشرية هى اللحن أو الموتيف الذى ارتكز عليه كتاب أورتيجـــا اى جاسيت : « تمرد الكتل البشرية » ١٩٣٠ • ولا يعنى أورتيجا بهـــذا المصطلح العمال بصفة خاصة ، أو أية طبقة اجتماعية ، وانما يقصـــد التقنيين والمتخصصين وأصحاب الحرف ، الذين تدربوا تدريبا عاليـــا ولكنهم يفتقرون الى « الثقافة العامة المتكاملة » والى المبادىء والاحساس بالواجب نحو التاريخ ، فأوربا فى العصر الحالى ـ وهى من نتاج الثورة الليبرالية والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر ـ هى أول حقبة فى التاريخ لا تعترف بأى شىء فى الماضى كمعيار • وفى حـــوزة أوربا الآن معرفة أوفر وقوة أضخم من أى عالم سلف : « ان أوربا اليوم تسير فى نفس الطريق الذى اتبعه أسوأ عالم فى التاريخ أنها بكل بساطة سائرة فى طريق الانحراف (٢٦) » • ولقد برزت الآلات وكتل البشر « وفك السحر » فى المنجزات الكثيرة التى عكفت على تحليـــل سر « انحلال الغرب المعاصر » •

وما يتوقع مستقبلا يختلف باختلاف الموقف الذى يتخذه الفرد من النقاش الكبير الذى عاد للحياة الآن فى قضايا الحتمية ، أو المصير ، والحرية ، وكان اشبنجلر من أنصار الحتمية • وقال أنه حتى الآن كان كل انسان حرا فى أن يأمل ما يريد فيما يختص بالمستقبل • أما الآن ،

---

(٢٦) Ortega Y Gasset ـ تمرد الكتل البشرية نورتون نيويورك ١٩٣٢ ص ٤٧ ، ص ٤٨ •

وبعد أن عرفت الحقائق ، فانه قد أصبح لزاما على كل فرد أن يخبر نفسه بما حدث وما سوف يحدث « وبضرورة المصير التى لا تتبدل (٢٧) » .

« للأوربيين ، الذين وضعهم المصير فى هذه الحضارة ، وفى هذه اللحظة من ارتقائها .. فلقد وضع لنا اتجاها ، هو من صنع ارادتنا وملزم لنا فى الوقت نفسه ، فى نطاق حدود ضيقة .. فليس لدينا حرية بلوغ هذه الغاية أو تلك .. وما لدينا هو حرية القيام بما هو ضرورى أو عدم القيام بأى شىء .. وستنفذ المهمة التى وضعتها الضرورة التاريخية بمعرفة لفرد ، أو ضده » .

ورغم أن اشبنجلر لم يعرف بالتشاؤم ، الا أنه لم يكتف بالقول بتقدم أوربا بالفعل فى مرحلة المدنية ، التى تجتازها ، وقال ان مصير حضارتها كمصير الحضارات الأخرى كاليونانية والمصرية الى زوال ، أى يجب أن تموت آخر الأمر ، وتموت بلا ذرية . ولقد أصبح من الشائع التحدث عن التاريخ بلغة التشاؤم ، اما عن التاريخ فى جملته أو عن بعض مواضع منه ، وعلى أنه يخضع لقوى لا شخصية ، ولا يتوقع له فى أفضل الأحوال غير مستقبل موضع شك ، ودعا حتى المسيحيون الى حتمية الأوضاع المتداعية المرذولة ، لأنهم رأوا العالم قد استرسل فى الوقوع فى الخطيئة واستسلم لابليس ، أما المستقبل فبلا أمل ، ما لم يتدخل الله بمعجزة يبطل بها مفعول الزمان وآثاره السيئة (٢٨) » .

وهب الانسانيون والوجوديون ضد المصير ، ودافعوا عن الحرية فى التاريخ . وكتب توينبى يقول : « تمشيا مع ما قاله اشبنجلر لا يبدو أن هناك أى سبب يحول دون مواجهة التحديات المثالبة (فى التاريخ) باستجابات متعاقبة ظافرة الى ما لا نهاية (٢٩) » فليست أوربا خاضعة لحكم محتوم عليها ــ كما ظن اشبنجلر ــ ولكنها مازالت تتمتع بحريتها ،

---

(٢٧) Oswald Spengler انحلال الغرب الجزء الثانى ــ ص ٥٠٧ انظر أيضا الجزء الأول ص ٣٩ .

(٢٨) انظر على سبيل المثال مسيحية اصحاب الرؤى apocalyptists التى نوقشت فى مؤتمر أوكسفورد سنة ١٩٣٧ ــ وانظر كتاب The Kingdom of God and History — H. G. Wood. ١٩٣٨ وتضمن تقارير ذكرت فى المؤتمر . انظر أيضا المقالات التى كتبها الكاثوليك الأوربيون عن ابليس ١٩٥٢ . وترمى الى نفس الغاية لأنها تؤكد استحالة الانتصار على الشيطان فى الحياة أو فى التاريخ .

(٢٩) Toynbee نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٢ .

قادرة على التجريب ، وعلى تخليص نفسها من موقف ، لابد من الاعتراف بأنه موقف خطير ، على أن توينبى كان متشككا نوعا بوصفه نصــيرا للحرية ، ولأنه فى نظرته الأخيرة للعالم قد رآه «كولاية فى مملكة الله» ، أى أنه ، وكما سبق أن ذكرنا قد اتجه الى النظر الى التاريخ لا على أنه مجرد استجابة انسان للتحديات المتعاقبة ، بل كميدان للفعل الهادف الذى تمليه قوة أعظم من القوة الانسانية ، وتتكشف فى تاريخ العالم فى ارتفاع الكنائس العالمية من رماد الحضارات المائتة • ودافع أندريه مالرو عن الحرية على نحو أقل اتساما بالغموض • ففى فلسفته للتــاريخ التى توسع فى الكلام عنها فى كتابه فلسفة الفن (١٩٤٧ ـ ١٩٥٦) وبخاصة فى المراجعة التى أجراها للكتاب الذى صدر بعد ذلك بعنوان « أصوات الصمت » ١٩٥١ ، وضعت الحرية فى مواجهة المصير • فهناك مصير ، وهو مصير بالمعنى الذى قصده اشبنجلر • اذ كان مالرو أيضا واقعا تحت تسلط معانى القدرية والحتمية واللاعقلانية عند اشبنجلر ، غير أن المصير destin عند مالرو كان يظهر كشعور ينتاب الانسان بين الفينة والاخرى ، أكثر منه قانونا موضوعيا للتاريخ ، وقال مالرو « ان الوعى الذى لدينا عن المصير ، ويتماثل فى عمقه هو ومعنى المصير فى الشرق . انما هو شبح القرن العشرين (٣٠) » ، وغلبت فكرة المصير على العالم الأوربى بعد موت فكرة المطلق والقيم المطلقة ، التى ارتبطت فى ذهن العالم الأوربى بنهوض البورجوازية ، أى أول عشيرة بلا قيم •

ومنذ ذلك الحين اختفى العلو من الحضارة ، كما اختفت الأهداف السامية ، ولم يبق لها غير الوقائع التى توجهها • وتزايد شعور الانسان بأن زمام حياته ليس ملك يديه ، ولكنه مسير بشىء لا يدرى ما هو ، ومع هذا فان الانسان لديه حرية اخضاع المصير ، كما بين التاريخ المرة تلو الأخرى ، وبصفة أساسية اعتمادا على فنه • ومن هنا فبوسع الانسان الخلاق اعادة الكرة وأن يقوم مرة أخرى بتزويد المادة بحياة جديدة ، وطبع صور جديدة ومثمرة عليها ، وكان هذا نفس ما فعله اليونانيون والعصور الوسطى • وكان هذا هو رأى الوجوديين على وجه التقريب ، فقد تركوا بالمثل المستقبل مفتوحا ، بينما نظروا فى الوقت نفسه للتاريخ على أنه مأساة ، وقام مالرو بفعل مماثل ، ورفض كارل ياسبرز مثلا ـ كمــا نتوقع من أحد الوجــوديين ـ أى نوع من « التأمل الاســتبصارى

(٣٠) Les Voix du Silence — André Malraux.
ـ باريس ١٩٥١ ـ ص ٦٢٨ ، ٦٢٩ •

للمستقبل » لأن هذا الاستبصار يعبر عن الرغبة للمعرفة بغير أى مشاركة فعالة من ناحية المفكر . فلم يصدر المصير فرمانا بانهاء الحضارة ، ان هذا الزعم مجرد احتمال يخضع لما يقرره الانسان نفسه ، فأنا الذى أريد ما سيحدث ، حتى اذا كانت نهاية المطاف قد تحددت أو اقتربت (٣١) .

وكما يبين من هذا التوكيد الأخير ، فلا أحد من أنصار الحرية ، ولا أحد من أنصار فكرة المصير قد قلل من قدر صعوبات المستقبل ، فعند ياسبرز مثلا كانت قوة جهاز الحياة apparatus واضحة تماما ، وستتوافر السعادة الحقة للناس ، اذا استطاعوا أن يكونوا أسيادا لهذا الجهاز ، وكل ما أصر عليه هو القول : « بأنه من الميسور « لأى ارادة واعية » أن تفعل ما هو موجب من خلال العقل الثقافى والتعلم ، ولكن هذا سيتحقق بصفة أساسية اذا تسنى للانسان اعادة اكتشاف وجوده الحق ، لقد كانت هذه احدى السمات الأساسية لفلسفة التاريخ فى أوربا فى القرن العشرين ، وحل محل الثقة فى التقدم مستقبلا شعور بالاكتئاب ، أو أمل متواضع عوضا عن ذلك ، وان كان هذا الأمل المتواضع قد نما نوعا سنة بعد أخرى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية . وهكذا فبعد أن كان برتراند رسل قد شعر باليأس من انجلترا وأوربا سنة ١٩٣١ ، رأيناه يشعر بالأمل سنة ١٩٥١ . ولعل العبارات الختامية لأورتجا اى جاسيت تناسب على أفضل وجه مزاج أولئك الذين رفضوا فكرة المصير ، رغم ادراكهم لجميع المشكلات . فلقد كتب يقول انه « بالمقارنة بالقرن التاسع عشر يعد القرن المعاصر مرتجلا بدرجة فاضحة » ، فلا أحد يدرى تجاه أى مركز سينجذب فى المستقبل القريب . لقد قيل هذا الرأى سنة ١٩٣٠ . وكانت أوربا والعالم يواجهان أسوأ فترة زمنية ، فاقت كل ما تخيله أورتيجا بالذات . غير أن رسل قد ردد نفس الرأى من حيث الجوهر قبل ذلك بعشرين سنة دون أن يشير الى ما قاله أورتيجا عن الكتل البشرية ، يعنى أن النصف الثانى من القرن سيشهد مصيرا مأسويا مماثلا لما يحدث « لشخوص الدراما

---

(٣١) Karl Jaspers — الانسان فى العصر الحديث ترجمه الى الانجليزية ايدن وسيدار بول — نيويورك ١٩٣٣ ص ٢٣٩ — نشر هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٩٣٢ ، تحت عنوان Die geistige Situation der Gegenwart

اليونانية » (٣٢) ، ولو كان هناك أى اجماع عقد عليه الرأى من ندعوهم فى جملتهم بالانسانيين ، لكان هذا حول القول بأنه لو قدر للحضـــارة الاوربية أن تبقى ، فان عليها أن تبحث عن جذور جديدة ومحور جديد للحياة الخلاقة : « فلقد تشتت الأحوال ، ولم يعد المحـــــور قادرا على الصمود » (يتس) ، فلقد ولى عهد التقاليد التى وحدت يوما الحضارة الكبرى » ومن هذه الموجة الحديثة القميئة » ، نشد يتس اللجوء الى الحلم البيزنطى ، أى الى مدينة خارج الزمان ، غير أن هناك آخرين بحثـــوا عن الاجابات فى التاريخ : أى فى بنــــاء أوربا كدولة ليبراليـــة عظيمة موحدة ، قادرة على الوقوف فى وجه الفاشـــــية والشيوعية (أورتيجـــا) وبحثوا فى احتمال انشاء دولة عالمية (رسل وتوينبى) وآخرين ٠ واتجه ياسبرز الى ما هو أعمق ٠ اذ رأى أن اعادة بناء الحضارة لن يتحقق الا اذا استطاع الانسان ــ أو الانسان الفرد ــ اكتشاف ذاتيته ، وبذلك يتوافر له المنظور والقدرة على مقاومة سيطرة « الجهاز » ٠ فلقد أخطأت العلوم الاجتماعية عندما نظرت الى الانسان على أنه موضوع أو غاية ، أو نتيجة بالمقدور جمع بيانات عنها ، بقصد تغيير الانسان اعتمادا على أنظمة ومؤسسات :

« فمن الممكن أن تستخدم أعظم المؤسسات وأكثر المكتسبات الموثوق منها للمعرفة وأعظم التقنيات تأثيرا على أنحاء متضـــــاربة ٠ ولن تكون مجـــدية ، الا اذا استطاعت الكائنات البشرية تحقيقهــــا فى واقع مؤثر وذى قيمة (٣٣) » ٠

وهكذا ، وفى نهاية المطاف ، يتركز الأمل فى النهوض العام ــ فى رأى ياسبرز على أقل تقدير ــ لا على أصحاب الخبرة بل على « الوجـــــود الانسانى ذاته » ، والعمل على اتساع أفقه بالعــــودة الى الميتافيزيقـــا و « الترانسندنتالية » ٠ ولم يتفرد ياسبرز بالقول بأنه لو أريدت عودة الحضارة الى طابعها الخلاق ثانية ، فيتعين على نحو ما اعادة ربط الصيرورة (الممثلة فى الجهاز أو الشعور بالعجز والاضطراب أو القـــدر ، أو غير ذلك) مرة أخرى بالكينونة ٠

---

(٣٢) New Hopes for a Changing World — Bertrand Russel.

(١٩٥١) قارن هذا الكتاب بما قاله رسل فى وقت أبكر (١٩٣١) وكانت لهجته أكثر تشاؤما ٠ كتاب Autobiography of Bertrand Russell بوسطون ١٩٥١ الجزء الثانى ص ٢٣٢ ٠

(٣٣) Jaspers ــ نفس المرجع (انظر ملحوظة ٣١) ص ١٨٥ ٠

نهاية المطاف

يتعذر القول بأننى أخذت لحن « انهيار الحضارة » كنهاية لكتاب عن الفكر الأوربى الحديث . أجل لقد خرجت أوربا من حرب الثلاثين عاما ـ كما سماها وينستون تشرشل ـ صفرة اليدين من الناحيتين الفكرية والثقافية ، كما حدث بالمثل فى شتى النواحى الأخرى ، ومن المسلم به أن يسوق مثل هذا الوضع الحديث الى الانهيار ، غير أن أوربا قد استمرت حتى ابان « عصر متاعبها » ترسل ومضات فكرية تشعل الخيال الخلاق فى كل مكان ، بما فى ذلك أمريكا · ومن ناحية ، فليس من شك أن أوربا كانت تعيش اعتمادا على رصيدها الفكرى المتراكم · وجدير بنا أن نتذكر أن أغلب العقول الخلاقة فى أوربا قد ولدت وتعلمت قبل سنة ١٩٠٠ ، أو على أقل تقدير قبل الحرب العالمية الأولى · كما أنها (صدرت) الى الخارج مواهب لا تعوض ، وبخاصة بعد ١٩٣٠ ، ولكن لقد حدثت أيضا قفزات كمية جديدة ، وحركات فكرية جديدة ذات أثر قوى · ولقد بدأت هذه الحركات خلال هذه الحقبة ، وكان ما استثارها بالفعـــل هو أزمة القرن العشرين ، أما هل استطاعت أوربا ، أو بمقدورها أن تبقى « القارة الخلاقة الكبرى » كما سماها ماكس ليرنر فمسألة تستأهل النقاش ، ومن حسن الطالع أن الزعامة الفكرية لا تستند الى القوة الاقتصادية والسياسية جملة ، وان أمكن القول بأن القوة السياسية قادرة على المشاركة والاسهام بالكثير فى هذا المضمار ، انها تعتمد يقينا على الحرية ، فبغيرها لن يحدث تبادل حق للأفكار ، أو « المغامرات النظرية » · انها تعتمد على التقاليد الفـكرية التى صمدت طويلا ، وعلى احترام هـذا التقليد فى المجتمع ، ومؤازرته ، وترتكن أيضا على الانضباط الفكرى ، الذى لن يتحقق الا عن طريق نظام تعليمى دقيق ، ان كل هذه المصادر الثمينة والنفيسة ـ وان

كانت لم تستمر فى البقاء سليمة بالمعـنى الدقيق ـ فانها على الأقل ميسورة فى أوربا ، بعد أن أخفقت محاولات بخسها والقضاء عليها ، وبعد أن انتهت « هوجة » اللاعقلانية ·

وبعد الحرب العالمية الثانية بفترة وجيزة ، لاحظ أندريه مالرو ، بعد أن أصبح على الفور وزيرا للثقافة فى فرنسـا ، أن كثيرين كانوا يتأملون مسألة « موت أوربا » ، و « لكن من غير المحتمل امكان التيقن من أن أوربا قد ماتت » ولقد أبلغ مالرو هـذا الرأى للوفود المجتمعة لافتتاح جلسـات اليونسكو فى أوربا · وأعاد تأكيد ايمـانه « بارادة الكشف والوعى » · وقد يلتمس له العذر لقوله عن هذه الارادة أنهـا « سمة أوربية لأوربا وحدها » ، واكتشف مالرو الارادة فى الفن العظيم والأدب العظيم لأوربا : ومن الحق أن أوربا قد تماثلت هى وحضارات أخرى فى الماضى عندما « أحنت رقبتها » فى العهد القريب « لمصـير » الموت ·

غير أن مالرو أنهى حديثه بالقول : « ولكن لا يقل صحة عن قولى السابق أنه قد توالت قرون على هذه البقعة من الأرض التى نسـميها أوربا ، ورأينا فيها وحدها الناس ينحنون برءوسهم تحت وطأة المصير ، ثم رفعوا أعينهم لكى يتقصوا سر الظلمة دون شعور بالكدر والتعب ، ولكى ينتزعوا المعانى من الاضطراب الهائل السائد فى الكون (١) » ·

على أن النقطة الأخيرة ـ القدرة على انتزاع المعنى من الكون ـ هى التى تدفعنا الى العجب من تطلعات أوربا الفكرية ، اذ تعتمد الزعامة الفكرية أيضا بكل يقين على نوع الالهام المستمد من الايمان بالمعنى أو امكان المعنى ، فلابد من وجود انتباه لما يحدث من تغير وتيقظ للأفكار الجديدة ، وللتفسيرات الممكنة للعالم ، للحيلولة دون سقوط الحضارة فى روتين بيزنطى · ومن جهة أخرى ، فبوسع أى صيرورة راديكالية تتحكم فى الحياة الفكرية الحضارية أن تحطم الارادة الفكرية لأى مجتمع ، أكثر من قدرتها على الحفاظ على حب الاستطلاع والتفكير النقدى غير الخاضـع للأوهام · انه لمطلب كبير ! ولكن يتعذر انكار أنه الأساس الذى يبنى فوقه أى فكر عظيم ، واذا قلنا أن هذا الكتاب قد احتوى على عبرة ، فلتكن اذن هذه العبرة هى القول بأن الناحية الخلاقة فى الفكر ، فى أسمى حالاتها هى حصيلة الجمع الصـحى ، أو التوتر ، بين الكينونة

(١) André Malraux ـ الانسان والثقافة الفنية ـ ضمن كتاب Reflections of Our Age. كوليمبيا ١٩٤٣ ـ ص ٩٦ .. ٩٨ ·

والصيرورة ، وبين ما هو ثابت (كالمثل الثابتة ــ فى مذهب أفلاطون مثلا ــ حتى اذا لم تعرف ماهيتها أى معنى كامل أو نهائى) وبين ما هو متغير ، واحتفظت أوربا فى فكرها بهذا المزاج حتى نهاية القرن التاسع عشر ، وربما بعد ذلك ٠ ولعلها تحصل عليه مرة أخرى ، وان صعب الحصول عليه ٠

وفى النهاية ، تبقى كلمات قليلة تستحق القول عن التاريخ الفكرى أو تاريخ الأفكار بوجه عام ، لقد بات مفهوما الآن أكثر مما جرت العادة ، بأن نطاق التاريخ قد امتد حتى أصبح يضم الحياة الفكرية والخيالية للانسان ، أى ما فكر فيه ، وما فعله أيضا ، واستنزف الكثير من فكر الانسان فى مخططات أفعال قد تنفذ وقد لا تنفذ ، ولكن لعل أحدا لم يدرك بقدر كاف كم من أفكار البشر قد جرت بلا دوافع عملية ، ولكنها انصبت ــ بكل بساطة ــ على المعرفة والفهم ، واكتشاف النفس والكون والحصول على معنى من خضم « متراكمات الاضطراب المهول » ٠ أجل أن هذه الظاهرات تمثل جانبا مما يقصد بالكائن الانسانى : أن تتوافر له القدرة على التفكير فى المعنى ، وهذا هو ما حدا بالانسان الى « توجيه الأسئلة الدائمة » التى هى مادة تاريخ الفكر ــ كما أراه ، الذى يتناول ليس ما هو أفضل طريق لتنظيم عالم الأفعال ، وانما يدور حول الله والطبيعة وطبيعة الانسان ، ومصيره ٠ والتاريخ الأوربى غنى وحافل بهذا النوع من الفكر « الخالص » ولقد استمر لأجيال ، بغض النظر عما يطرأ على الوسط الاجتماعى من تغير ، وان كان لم يفلت من تأثيره قط ٠

وما يتبع ذلك هو أن تاريخ الفكر معنى كثيرا بالحقيقة ، أى أنه ليس معنيا فقط بلماذا ؟ ٠ ومن الناحية التاريخية ، لقد فكر الناس على النحو الذى فكروا فيه ، ولكن هل كانت الحقيقة هى التى تركز عليها فكرهم ؟ ، ان مهمة مؤرخ الأفكار هى أن يستشف الأساليب المتغيرة فى الأفكار ، ويفسر الأفكار بالرجوع الى سياقها التاريخى ، على أنه معنى أيضا بهذه الأفكار فى ذاتها ، من حيث قيمتها وتاريخها أيضا ٠ ولربما ثار سؤال حول كيف يشارك التاريخ الفكرى ، والذى يعد أفضل وسيلة لدراسة التغير par excellence والنسبى والمشروط معا ، فى أى شىء ذى معنى لمناقشة « ما يتغير وسط التغير ؟ » انه قادر على ذلك على أنحاء شتى ٠ فأولا ، بمقدوره أن يتبين كيف أمكن لأفكار معينة لا مجرد البقاء ، وانما تمكنت من المساعدة فى بناء ما حكم عليه الناس بأنه حضارات عظيمة ، استطاعت انشاء شواهق فى الفنون والعلوم ، وعلى عكس ذلك ففى مقدوره أن يبين أن بعض أفكار أخرى قد عاشت لفترة

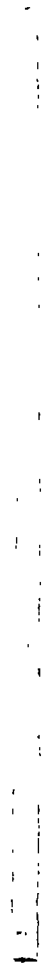
وجيزة فحسب ، أو كانت مصحوبة بالنكسة ، ويرجع ضعف هذه الحجة بلا شك الى أنها قد اعتمدت على فكرة الاجماع consensus gentium الا أنه ربما كان من غير الحكمة تجاهل الاتفاق العارم الذى جرى فى الحكم على عهود معينة من التاريخ بأنها « عهود سعيدة » من حيث الكيف فى أفكارها ، ولقد اعترف الناس عبر التاريخ بالأفكار وبما فيها من حقيقة بمعنى ما ، وبنفعها لصالحهم ٠

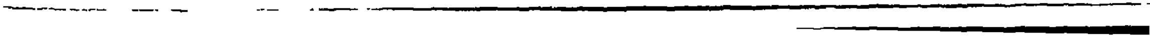
ثانيا ـ التاريخ الفكرى قادر على الكشف عن الجوانب المتعددة للحقيقة أفضل من أى دراسة منتظمة أخرى ، ومن الحق أن التقدم ، قد حدث عبر القرون فى حل أنواع معينة من المشكلات ، وأن اجابات الأسئلة التى رئى يوما ما انها نهائية قد تبين فيما بعد أنها من جانب واحد ، أو مفرطة فى التبسيط ، بل وخاطئة ، وفى الوقت نفسه ، فان الناس لديهم وسيلة لنسيان الرؤى والاستبصارات القيمة ، وتجاهلها ، التى اكتسبت فى عهد أسبق ، بعد عناء من الفكر ، وشجاعة ومعاناة ، ويساعد تاريخ الفكر على استرجاع هذه المنظورات السابقة مرة أخرى واستعادتها للانسان الحديث حتى يستطيع أن يعيها فى بحثه عن الحقيقة ، فمثلا ـ لم تعد نظرة باسكال الى طبيعة الانسان معروفة الا عند قلائل ، ومن ينظرون اليها نظرة جادة ربما كانوا أقل من القلة ، ولعل ما قاله قد يبدو شططا ، أو فظا فى البداية ، ولكن بعد معرفة وثيقة سيبين أنه يدل على حكمة ما ، انها على أقل تقدير تستحق كل عناية ٠ (والأمر بالمثل فيما يتعلق بارتباط فولتير بباسكال) عند تقديرنا لما هو الانسان ؟ ٠ وما كان منتظرا أن نعنى بهذا البحث لولا ما قام به مؤرخو الأفكار من عمل أركيولوجى ، فلماذا نتجه الى الماضى الذى يزعم كثير من الناس اليوم أنه قد مات وانقضى ؟ ٠ اننا نفعل ذلك لأن الماضى يضع بين أيدينا كنوزا من الأفكار الخاصة بالمسائل الكبرى ، وبفضل التاريخ يتيسر لنا تأمل هذه الأفكار المرتبطة بأزمنة مضت ، وبأناس مختلفين ، بمقدورها على نحو ما أن تساعدنا على بلوغ الحقيقة ٠

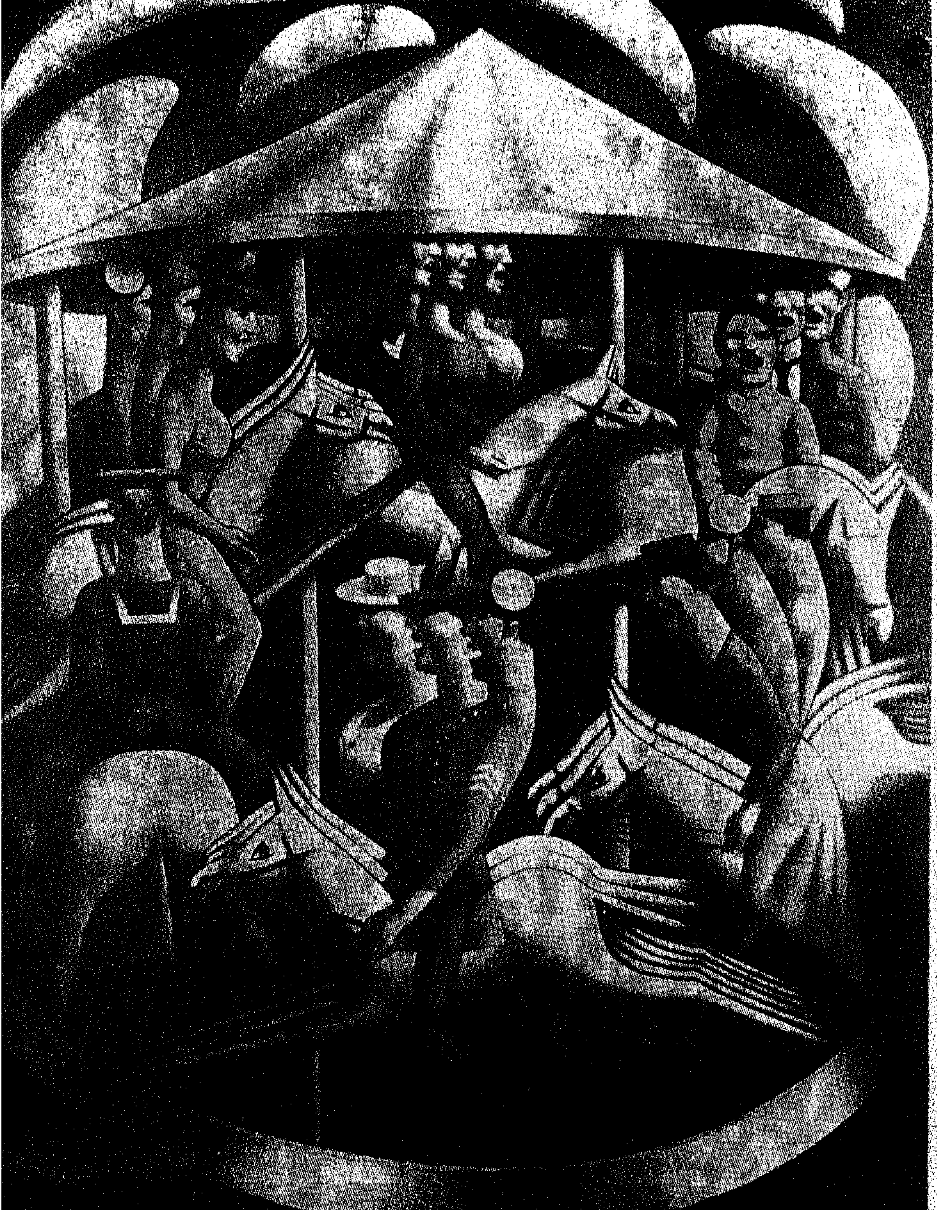
غير أن تاريخ الفكر يحقق ما هو أكثر ٠ انه يسلم بوجود علاقة متكاملة بين الحقيقة أو الصدق واليقين ، والأصول التاريخية للفكر ٠ فلا ينبغى النظر الى أى فكرة على أنها مجردة ، وكأنها من نتاج الفكر فى ذاته per se انها هكذا ـ من ناحية ـ ولكنها شىء أكثر من ذلك ، فكل فكرة تبزغ من بيئة ما ، وهى من الهام لحظة تاريخية لفرد أو جماعة تواجه مجموعة فذة من المشكلات ٠ ففى الحق ـ أن تصور الفكرة يرجع بقدر كبير الى تلك البيئة أو اللحظة من التاريخ فى المقام الأول ٠ وهكذا فاذا أمكنا أن نفهم الفكرة فهما كاملا ، وندركها منطقيا فان علينا :

أولا ، أن نراها في حالتها الأصلية ، في الوقت الذى ولدت فيه وازدهرت ، وباختصار فان لكل فكرة بعدها التاريخى ، الذى لا يقتصر دوره على بيان كيف ظهرت الى الوجود ، وانما يساعد أيضا على بيان ماهيتها ، واذا لم يراع هذا البعد ، سنتعرض لخطر الخطا فى فهم الفكرة تماما ، ثانيا ـ فاذا بذلنا جهدا للنفاذ فى أعماق التجربة ، التي جعلت هـــذه الفكرة أمرا ممكنا ، فاننا سنرى الفكرة ، كما كانت مقصودة فى الأصل ، لأنها ستظهر لنا حية ، كما كانت حية عند من ابتدعوها ، وبمثل هذه الوسائل ، يساعد التاريخ الفكرى أو تاريخ الأفكار على تقريب الحقيقة ، ونحن أقرب الى هذه الحقيقة ، وأحكم ، لأننا استطعنا أن نفكر فى بعض أفكار الأوربيين بين ١٦٠٠ ، وسنة ١٩٥٠ .





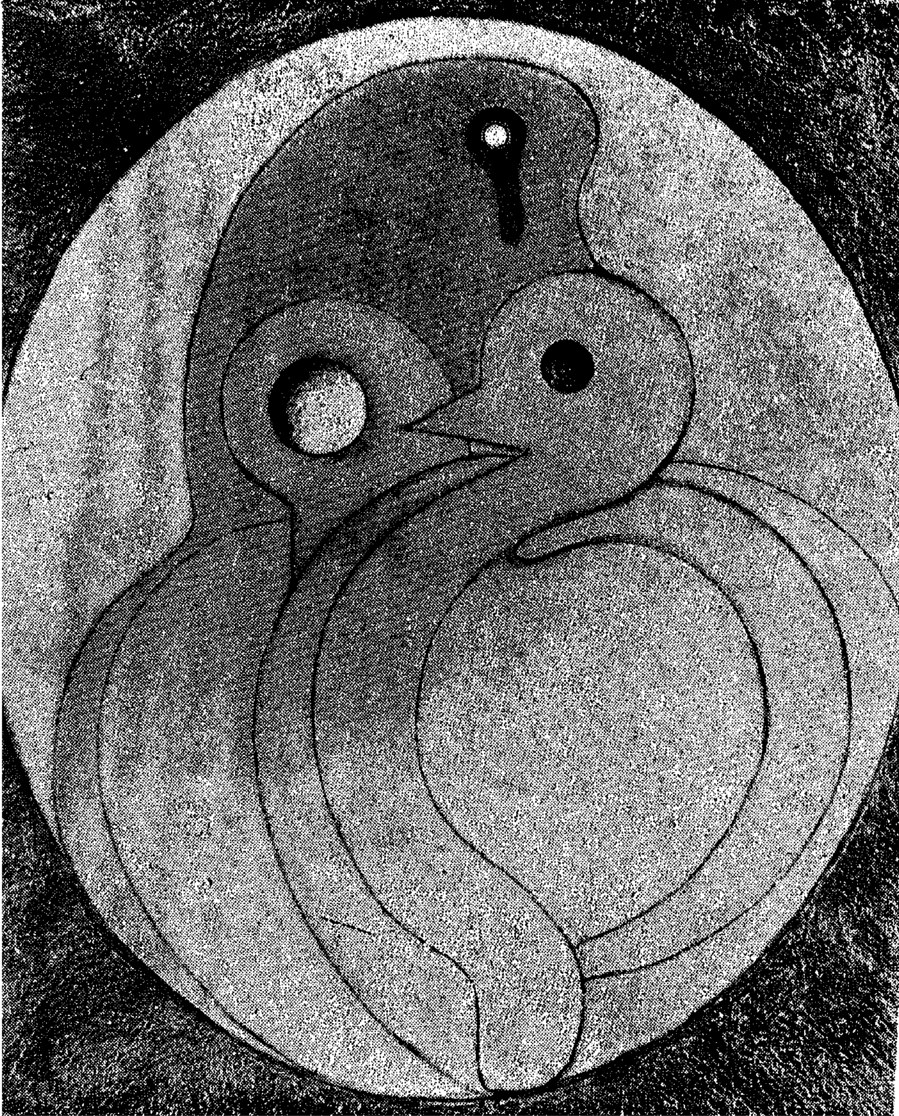




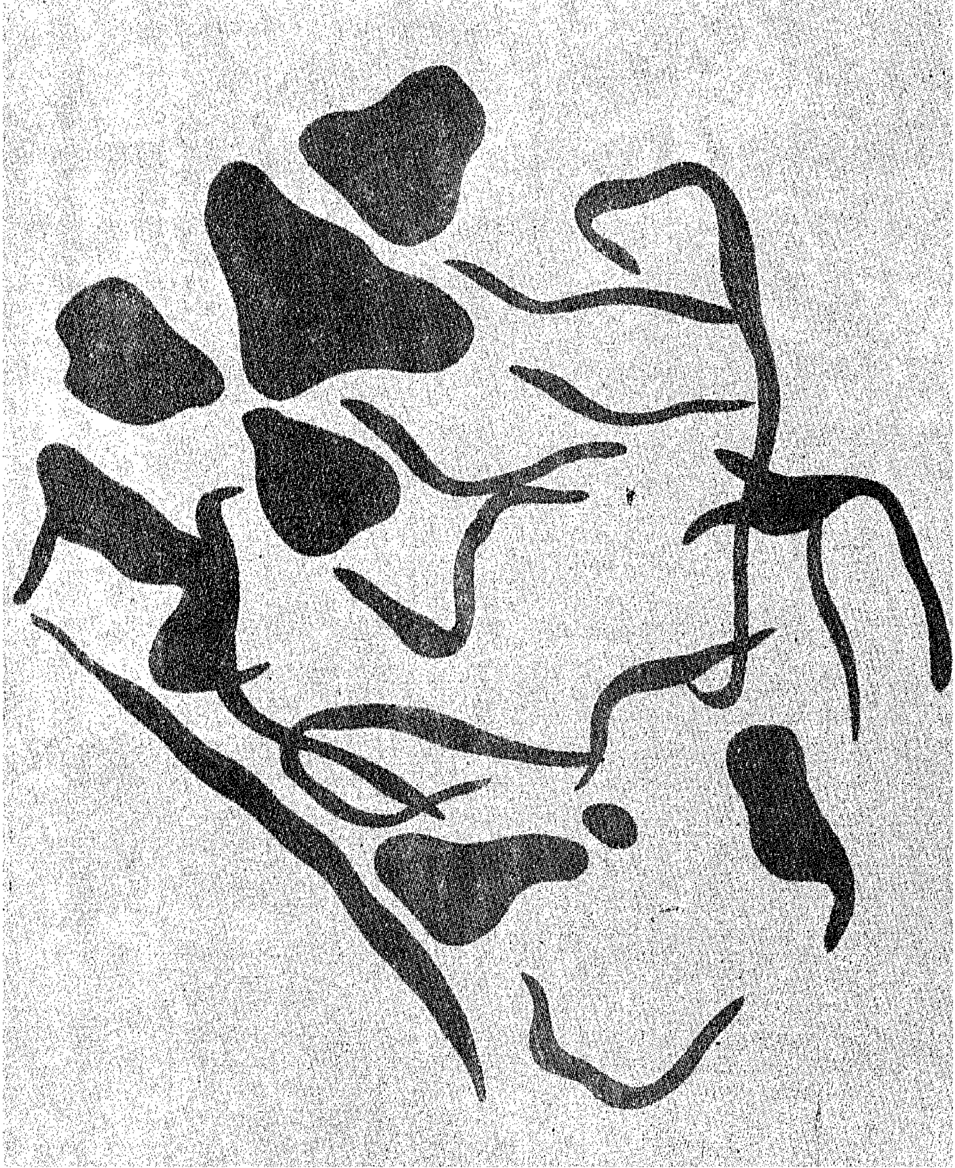
(لوحة رقم ١ ـ انظر ص ٨)



(لوحة رقم ٢ ـ انظر ص ٩)



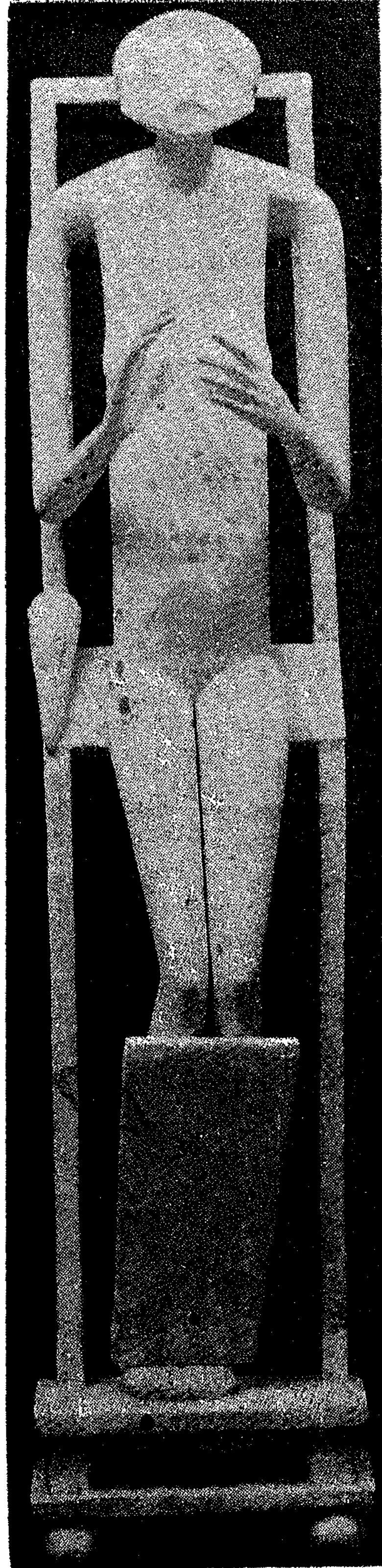
(لوحة رقم ٣ ـ انظر ص ١٥)



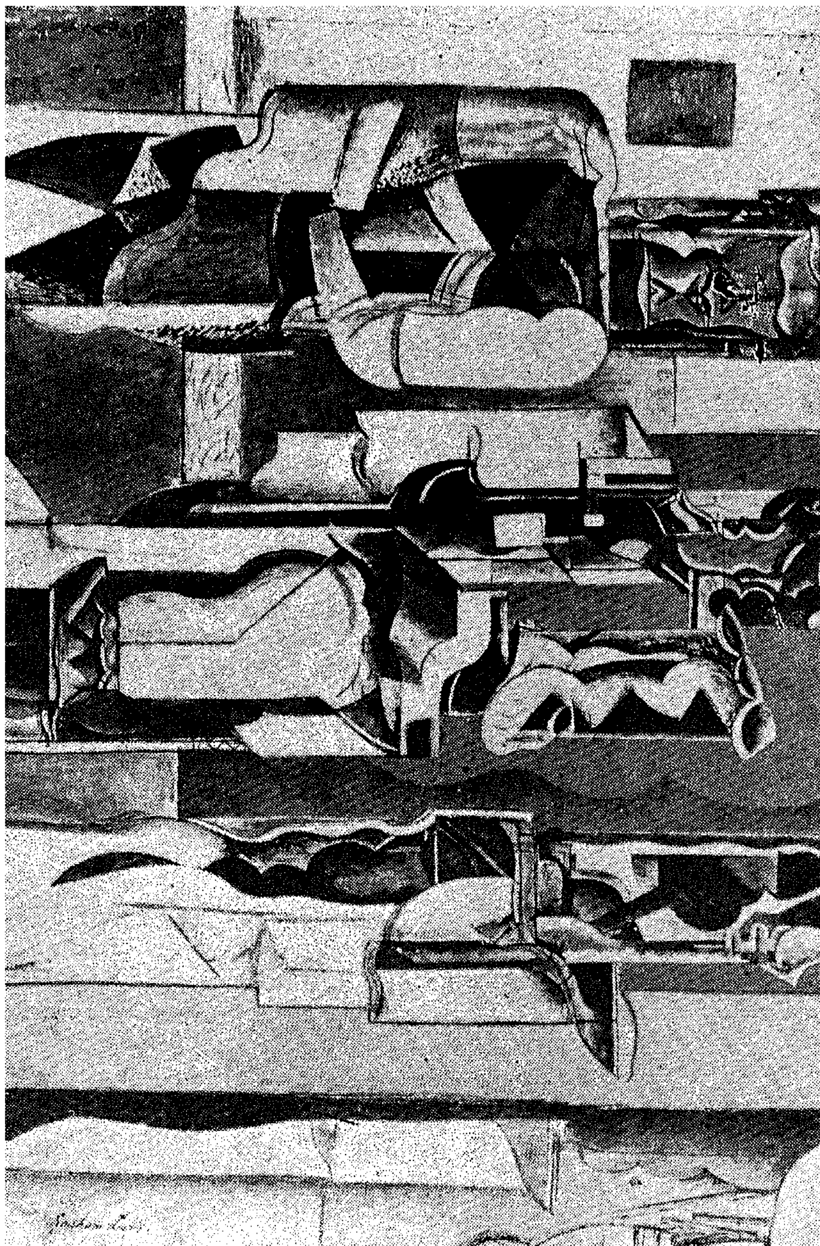
(لوحة رقم ٤ ـ انظر ص ١٥)



(لوحة رقم ٥ ـ انظر ص ٣٦)



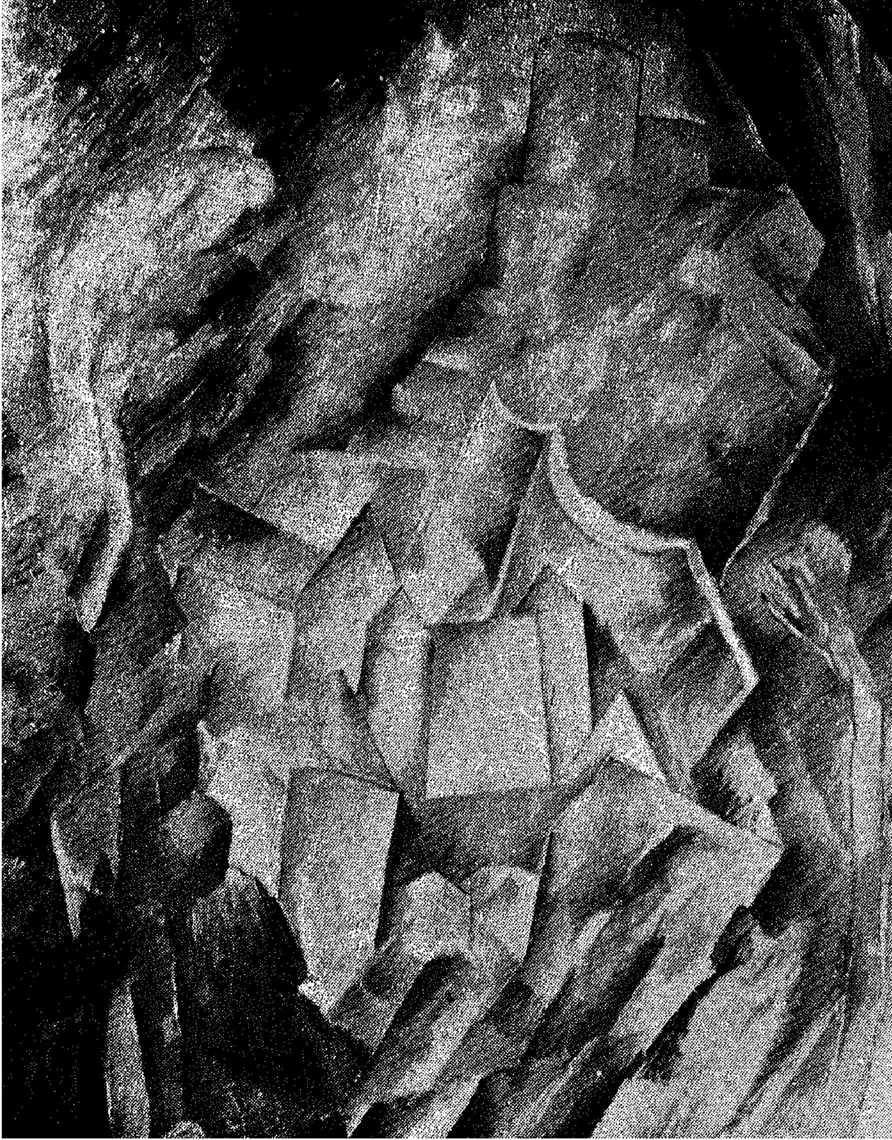
(لوحة رقم ٦ ـ انظر ص ٣٨)



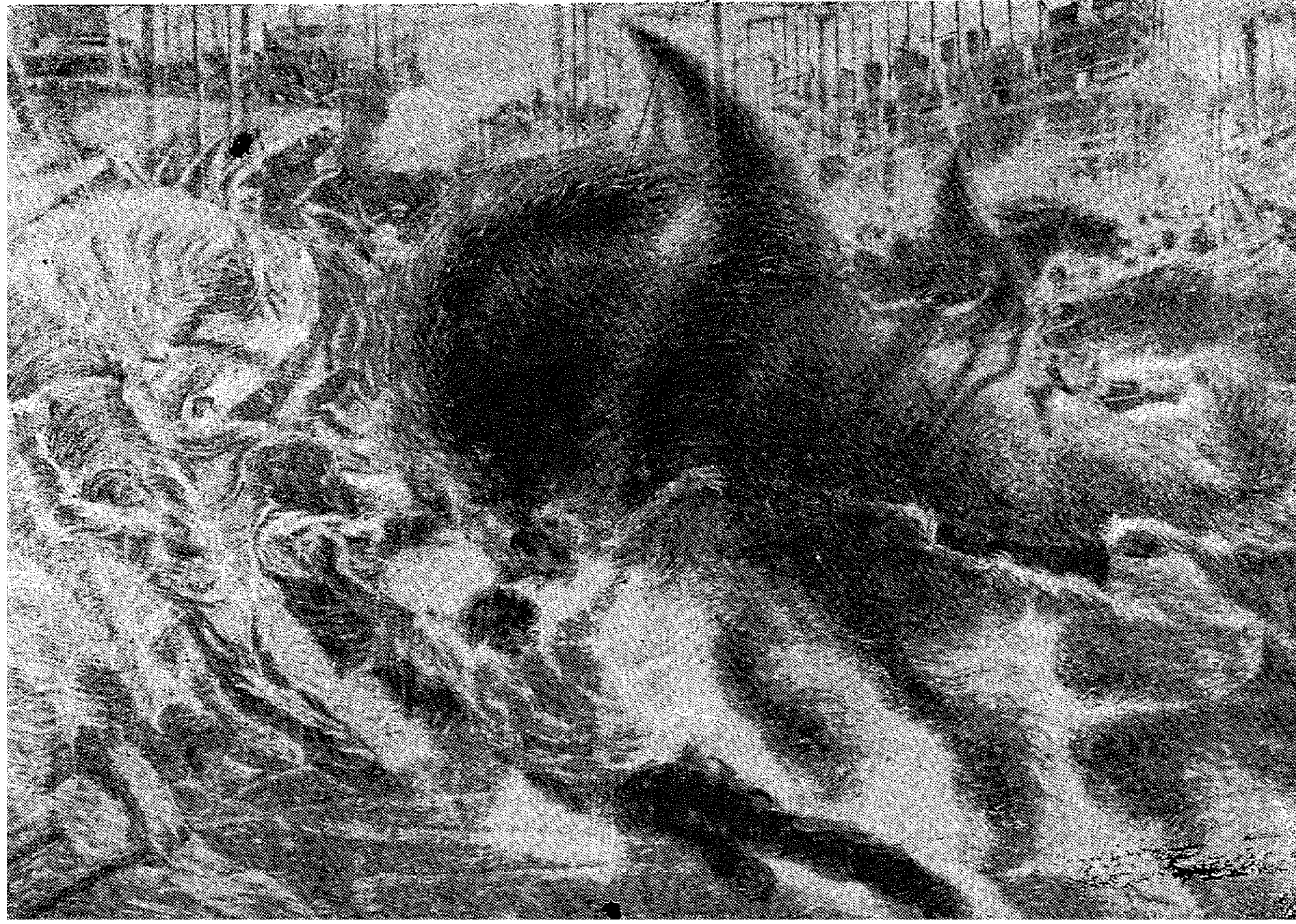
(لوحة رقم ٧ – انظر ص ٢٨)



(لوحة رقم ٨ ـ انظر ص ٣٩)



(لوحة رقم ٩ ـ انظر ص ٧٨)



لوحة رقم ١٠ ـ انظر ص ١٢٢)

فهـــرس

الصفحة

١ ـ انتصار الصـــيرورة ٦
٢ ـ الانسان الاشـــكال ٢١
٣ ـ احتجـــاب الآلة ٤٣
٤ ـ كون الأحـــاجي ٦٥
٥ ـ المجتمع المفتـــوح وأعداؤه ٨٧
٦ ـ انهيـــار الغرب ١١١
نهاية المطاف ١٣٥

●● كتب صدرت عن مشروع الألف كتاب (الثانى)

اسم الكتاب	
١ ـ احلام الأعلام وقصص أخرى	برتراند رسل •
٢ ـ الألكترونيات والحياة الحديثة	ي • رادونسكايا •
٣ ـ نقطة مقابل نقطة	الدس هكسلى •
٤ ـ الجغرافيا فى مائة عام	ت • و • فريمان
٥ ـ الثقافة والمجتمع	رايموند وليامز
٦ ـ تاريخ العلم والتكنولوجيا • ج ٢ • القرن الثامن عشر والتاسع عشر	ر • ج • فوربس •
٧ ـ الأرض الغامضة	ليستر ديل راي •
٨ ـ الرواية الانجليزية	والتر الن
٩ ـ المرشد الى فن المسرح	لويس فارجاس
١٠ ـ آلهة مصر	فرانسوا دوماس
١١ ـ الانسان المصرى على الشاشة	د • قدرى حفنى وآخرون
١٢ ـ القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة	أولج فولكف
١٣ ـ الهوية القومية فى السينما العربية	هاشم النحاس
١٤ ـ مجموعات النقود صيانتها •• تصنيفها •• عرضها	ديفيد وليام ماكدوال
١٥ ـ الموسيقى ـ تعبير نغمى ـ ومنطق	عزيز الشوان
١٦ ـ عصر الرواية ـ مقال فى النوع الأدبى	د• محسن جاسم الموسوى
١٧ ـ ديلان توماس مجموعة مقالات نقدية	س• تى كوكس
	جون لويس
١٩ ـ الرواية الحديثة • الانجليزية ـ والفرنسية ج ١	بول ويست
٢٠ ـ المسرح المصرى المعاصر • أصله وبدايته	د • عبد المعطى شعراوى
٢١ ـ على محمود طه • الشاعر والانسان	أنور المعداوى
٢٢ ـ القوة النفسية للأهرام	بيل شول وأدنبيت

٢٣ ــ فن الترجمــة	د • صفاء خلوصي
٢٤ ــ تولستوى	رالف ئى ماتلو
٢٥ ــ ستندال	فيكتور برومبير
٢٦ ــ رسائل وأحاديث من المنفى	فيكتور هوجو
٢٧ ــ الجزء والكل (محــاورات فى مضمار الفيزياء الذرية)	فيرنر هيزنبرج
٢٨ ــ التراث الغامض ماركس والماركسيون	سدنى هوك
٢٩ ــ فن الأدب الروائى عند تولستوى	ف• أدنيكوف
٣٠ ــ أدب الأطفــال • (فلسفته ــ فنـونه ــ وسائطه)	هارى نعمان الهيتى
٣١ ــ أحمد حسن الزيات • كاتبا وناقدا	د • نعمة رحيم العزاوى
٣٢ ــ أعلام العرب فى الكيمياء	د • فاضل أحمد الطائى
٣٣ ــ فكرة المسرح	فرنسيس فرجون
٣٤ ــ الجحيم	هنرى باربوس
٣٥ ــ صنع القرار السياسى فى منظمات الادارة العــامة	السيد عليوة
٣٦ ــ التطور الحضارى للانسان (ارتقاء الانسان)	جوكوب برونوفسكى
٣٧ ــ هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال ؟	د • روجر ستروجان
٣٨ ــ تربيــة الدواجن	كاتى ثير
٣٩ ــ الموتى وعالمهم فى مصر القديمة	ا • سبنسر
٤٠ ــ النحل والطب	د• ناعوم بيتروفيتش
٤١ ــ سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى	جوزيف داهموس
٤٢ ــ سياسة الولايات المتحـدة الأمريكية ازاء مصر ١٨٣٠ ــ ١٩١٤؛	د• لينوار تشامبرز رايت
٤٣ ــ كيف تعيش ٣٦٥ يوما فى السنة	د • جون شندلر
٤٤ ــ الصحافة	بيير ألبير
٤٥ ــ أثر الكوميـديا الالهيــة لدانتى فى الفن التشكيلى	الدكتور غبريال وهبه
٤٦ ــ الأدب الروسى قبــل الثــورة البلشفية وبعدها	د • رمسيس عوض

٤٧ ـ حركة عدم الانحياز فى عالم متغير	د٠ محمد نعمان جلال
٤٨ ـ الفكر الأوروبى الحديث	فرانكلين ل ٠ باومر
٤٩ ـ الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى ١٨٨٥ ـ ١٩٨٥	شوكت الربيعى
٥٠ ـ التنشئة الأسرية والأبناء الصغار	د ٠ محيى الدين أحمد حسين
٥١ ـ نظريات الفيلم الكبرى	تأليف : ج ٠ دارلى أندرو
٥٢ ـ مختارات من الأدب القصصى	جوزيف كونراد
٥٣ ـ الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد ؟	د ٠ جوهان دورشنر
٥٤ ـ مبادرة الدفاع الاستراتيجى حرب الفضاء (دراسة تحليلية لأسلحة واستراتيجيات حرب الفضاء)	طائفة من العلماء الامريكيين
٥٥ ـ ادارة الصراعات الدولية (دراسة فى سياسات التعاون الدولى)	د ٠ السيد عليوة
٥٦ ـ الميكروكمبيوتر	د ٠ مصطفى عنانى
٥٧ ـ مختارات من الأدب اليابانى (الشعر ـ الدراما ـ الحكاية ـ القصة القصيرة)	مجموعة من الكتاب اليابانيين القدماء والمحدثين
٥٨ ـ الفكر الأوروبى الحديث ٠ جـ ٢ (الاتصال والتغير فى الأفكار) من ١٦٠٠ ـ ١٩٥٠	فرانكلين ل ٠ باومر
٥٩ ـ تاريخ ملكية الأراضى فى مصر الحديثة	جابرييل باير
٦٠ ـ أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة	أنطونى دى كرسبنى وكينيث مينوج
٦١ ـ الفكر الأوروبى الحديث ٠ جـ ٣	فرانكلين ل ٠ باومر
٦٢ ـ كتابة السيناريو للسينما	دوايت سوين
٦٣ ـ الزمن وقياسه	زافيلسكى ف ٠ س
٦٤ ـ أجهزة تكييف الهواء	ابراهيم القرضاوى
٦٥ ـ الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى	بيتر رداى
٦٦ ـ سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى ٠	جوزيف داهموس
	س ٠ م بورا

٦٨ ـ مراكز الصناعة فى مصر الاسلامية	د. عاصم محمد رزق
٦٩ ـ العلم والطلاب والمدارس	رونالد د. سمبسون و نورمان د. أندرسون
٧٠ ـ الشارع المصرى والفكر .	د. أنور عبد الملك
٧٢ ـ حوار حول التنمية	والت روستو
٧٢ ـ تبسيط الكيمياء	فريد هيس
٧٣ ـ العادات والتقاليد المصرية	جون بوركهارت
٧٤ ـ التذوق السينمائى	آلان كاسبر
٧٥ ـ التخطيط السياحى	سامى عبد المعطى
٧٦ ـ البذور الكونية	فريد هويل شندرا ويكرا ماسينغ
٧٧ ـ دراما الشاشة	حسين حلمى المهندس
٧٨ ـ الهيروين والايدز	روى روبرتسون

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٩/٧٥٧٤

ISBN ـ ٩٧٧ ـ ٠١ ـ ٢٢٥٣ ـ X

كتاب Modern European Thought

تأليف : Franklin Baumer

من أهم الكتب الثقافية التى ظهرت فى السنوات الأخيرة : وأثنى عليها النقاد .

ويدور الكتاب حول علم جديد هو « تاريخ الأفكار » الذى يدرس الآن فى أكثر جامعات أوربا وامريكا . ومن اشهر رواده وانصاره : إرنست كاسيرر (بالمانيا) وميشيل فوكو (بفرنسا) وارثر لونجوى وإدوارد سعيد (من أصل فلسطينى بامريكا) .

وهذا الكتاب من المراجع التى لا غنى عنها للمثقف فى عصرنا الحالى الذى يتطلع لمعرفة روح عصره ، وكما يحفز الكتاب على التفكير فى تطوير المناهج الخاصة بهذا العلم فى الكليات النظرية .



مطابع الهيئة المصرية

٣٥٠ قرشا